

مهرجان القراءة للجميع

الأعمال الفكرية

مكتبة
الأسرة
1999

بحثاً عن عالم أفضل

كارل يويغر

ترجمة د. أحمد مستجير



المجلس القومي
للكتاب

الكتاب

بحثاً عن عالم أفضل

EX
مكتبة

اهداءات ٢٠٠١

صيدلي/ حسن سعد الدين حجازي

الإسكندرية

بحثاً عن عالم أفضل

تأليف : كارل پوپر

ترجمة : د. أحمد مستجير



مهرجان القراءة للجميع ٩٩

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الفكرية)

بحثًا عن عالم أفضل

تأليف : كارل پوپر ترجمة : د. أحمد مستجير

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة التنمية الريفية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ : هيئة الكتاب

الغلاف

والإشراف الفني:

الفنان: محمود الهندي

المشرف العام:

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم

وتمضى قافلة «مكتبة الأسرة» طموحة منتصرة كل عام، وها هي تصدر لعامها السادس على التوالي برعاية كريمة من السيدة سوزان مبارك تحمل دائماً كل ما يثرى الفكر والوجدان ... عام جديد ودورة جديدة واستمرار لإصدار روائع أعمال المعرفة الإنسانية العربية والعالمية فى تسع سلاسل فكرية وعلمية وإبداعية ودينية ومكتبة خاصة بالشباب. تطبع فى ملايين النسخ التى يتلقفها شبابنا صباح كل يوم .. ومشروع جيل تقوده السيدة العظيمة سوزان مبارك التى تعمل ليل نهار من أجل مصر الأجل والأروع والأعظم.

د. سمير سرحان

ملخص فى صورة مقدمة

كل ما يحيا يبحث عن عالم أفضل .

البشر والحيوانات والنباتات ، وحتى الكائنات وحيدة الخلية ، كلها فى حالة نشاط دائم ، كلها تحاول أن تحسن وضعها ، أو هى على الأقل تحاول أن تتجنب التدهور . وحتى عندما ينام الكائن الحى فإنه يحفظ بنشاط حالة نومه . إن عمق النوم (أو ضخالته) هو حالة من صنع الكائن ، حالة تُعزّز نومه (أو تبقىه يقظا) ، كل حى منشغل يوماً بمهمة حل المشاكل . تنشأ المشاكل عن تقييمه لوضعه وإببئته - الأوضاع التى يحاول الكائن تحسينها .

و كثيرا ما يتضح أن الحل الذى يجربه الكائن مضلل ، إذ يجعل الأوضاع أسوأ . عندئذ تُبذل محاولات جديدة - ينشط الكائن مرة أخرى يجرب ويخطئ .

يمكننا أن نلحظ أن الحياة - حتى على مستوى الكائنات وحيدة الخلية - تجلب إلى العالم شيئا جديدا تماما ، شيئا لم يسبق وجوده : مشاكل ومحاولات نشطة لحلها ؛ تقييمات وقيما ؛ تجارب وأخطاء .

لنا أن نفترض أن التطوير الأكبر - تبعا للانتخاب الطبيعى لداروين - سيكون من نصيب الأنشط فى حل المشاكل ، الباحث والمبدع ، مكتشف المواءم الجديدة والصور الجديدة من الحياة .

يجاهد كل كائن أيضا كي يثبت أوضاع حياته الداخلية وكي يحفظ فريته -؛
ويطلق البيولوجيون على نتيجة هذا النشاط اسم " التناغم " . لكن هذا بدوره ليس إلا
اضطرابا داخليا ، نشاطا داخليا : نشاطا يحاول تقييد الاضطراب الداخلى ، آلية
استرجاعية ، إصلاحا لأخطاء ، لابد أن يكون التناغم ناقصا . لابد أن يحدد نفسه . إن
نجاحه الكامل إنما يعنى موت الكائن ، أو على الأقل توقف كل وظائفه الحيوية . إن
النشاط والاضطراب والاستكشاف كلها ضرورية للحياة ، للقلق السرمدي ، للقصور
الدائم ؛ للسعى الدائم والأمل والتقييم والإبداع والكشف والتحسين ؛ للتعلم ولخلق
القيم ؛ وأيضا للخطأ الأبدى ، خلق القيم السلبية .

تقول الداروينية إن الكائنات تتكيف مع بيئتها من خلال الانتخاب الطبيعي ، وهى
تعلمنا أن دور الكائنات فى هذه العملية دور سلبي . لكن يبدو لى أن الأكثر أهمية هو
أن تؤكد على أن الكائنات - أثناء بحثها عن عالم أفضل - تجد وتبتكر وتعيد تنظيم
بيئات جديدة . هى تبني أعشاشا وسدودا وتلولا صغيرة وجبالا . لكن ربما كان
أخطر ما صنعتها شائنا هو تغييرها الغلاف الجوى الذى يحيط بالأرض ، بإثرائه
بالأكسجين . ولقد كان هذا التغير بدوره نتيجة لاكتشاف أن ضوء الشمس يمكن أن
يؤكل . لقد ظهرت مملكة النبات نتيجة كشف هذا المصدر الغذائى الذى لا ينضب ،
وكشف الطرق التى لا تعد ولا تحصى لاقتناص الضوء . وظهرت مملكة الحيوان
عندما اكتشف أن النباتات يمكن أن تؤكل .

ونحن أنفسنا من صنع ابتكار لغة بشرية تميزنا . وكما يقول داروين (فى
كتاب أصل الانسان ، الجزء الأول ، الفصل الثالث) إن استخدام وتطوير اللغة
البشرية قد " أثر فى الذهن نفسه " . يمكن لعبارات اللغة أن تصف وضعا ، وهى قد
تكون صحيحة أو خاطئة . من هنا يمكن أن يبدأ البحث عن الحقيقة الموضوعية -
اكتساب المعرفة البشرية . ولاشك أن البحث عن الحقيقة ، وبخاصة فى العلوم
الطبيعية ، هو من بين أفضل وأعظم ما حققته الحياة خلال بحثها الطويل عن عالم
أفضل .

لكن ، ألم نحلم ببئتنا بطومنا الطبيعية هذه ؟ كلا ! لقد ارتكبنا أخطاء هائلة - وكل الكائنات الحية ترتكب أخطاء . من المستحيل حقا أن تتنبأ بكل النتائج غير المقصودة لأفعالنا . والعلم هنا هو أملنا الكبير : إن منهجه هو إصلاح الخطأ .

لا أحب أن أنهي هذه المقدمة دون أن أقول شيئا عن نجاح البحث عن عالم أفضل خلال أعوام حياتي السبعة والثمانين ، التي شهدت حربين عالميتين بلا معنى ، ودكتاتوريات مجرمة ، وبالرغم من كل شيء ، وبالرغم من إخفاقاتنا الكثيرة ، فإننا ، نحن مواطني الديمقراطيات الغربية ، نحيا في نظام اجتماعي أفضل (لأنه مُعدُّ للاستجابة للتقويم) وأكثر عدلاً من أي نظام في التاريخ المسجل . ولا زالت التحسينات الإضافية مطلوبة بإلحاح كبير (وإن كانت التحسينات التي تُزِيد من سلطة الدولة ، كثيرا ما تؤدي إلى عكس المطلوب) .

أود أن أذكر بإختصار شيئين نجحنا في تحسينهما .

الأهم من بينهما هو اختفاء الفقر المدقع الواسع النطاق الذي كان منتشرا أيام طفولتي وشبابي (وإن لم يكن قد اختفى - للأسف - من مناطق مثل كلكتا) . ولقد يعترض البعض لأن هناك أناساً في مجتمعنا يتمتعون بثراء فاحش . ولكن ، لماذا يقلقنا هذا ولدينا موارد كافية - ونية حسنة - للصراع ضد الفقر وغيره من الآلام التي يمكن تجنبها ؟

أما الثاني فهو إصلاح القانون الجنائي . ربما أملنا في البداية أن تنخفض الجريمة إذا خففنا العقوبة ، فلما لم ينجح هذا ، رأينا مع ذلك أن نتحمل نحن - أفراداً وجمعياً - آثار الجريمة والفساد والقتل والجاسوسية والإرهاب ، والأخذ بالخطوة - المشكوك في أمرها كثيراً - بأن نحاول بالعنف القضاء على هذه الأشياء ، فنحيل بعض الأبرياء إلى ضحايا (يصعب للأسف أن نتجنب هذا تماما) .

يتم النقاد مجتمعنا بالفساد ، وإن كانوا قد يعترفون بأن الفساد يُلْقَى جزاءه أحيانا (ووترجيت) . ربما كانوا لا يدركون البديل . إننا نفضل نظاما يضمن الحماية القانونية الكاملة حتى للمجرمين الأشرار فلا يعاقبون في حالة الشك . ونحن نفضل

هذا النظام عن آخر لا يجد فيه حتى الأبرياء الحماية القانونية ، قيعاقبون حتى عندما تكون براعتهم أمراً لا يقبل الجدل (زخاروف) !

لكن ربما كان من الممكن أن نختار قيما أخرى. عندما اتخذنا هذا القرار . ربما كان ما طيقناه دون أن ندري هو أحد تعاليم سقراط العظيمة : " أن تُظلم ونقاسى ، خير من أن نُظلم " .

لـد. ر. ب. ب.

كينلى

ربيع ١٩٨٩

الجزء الأول

عن المعرفة

(١)

المعرفة و صياغة الواقع البحث عن عالم أفضل

التصف الأول من عنوان محاضرتى ليس من اختيارى ، إنما اختاره منظمو
ملتقى الباخ . كان عنوانهم هو " المعرفة و صياغة الواقع " .
تتألف محاضرتى من أجزاء ثلاثة : المعرفة ؛ الواقع ؛ صياغة الواقع من خلال
المعرفة . والجزء الثانى الذى يعالج الواقع هو الأطول من بينها ، لأنه يحتوى على
الكثير مما يهد للجزء الثالث .

١- المعرفة

أبدأ بالمعرفة . إننا نحيا زمانا عادت فيه اللاعقلانية لتصبح عصرية . لذا أود أن
أبدأ بالقول بئنى اعتبر أن المعرفة العلمية هى أفضل وأهم ما نمتلك من معارف - وإن
كنت أبدأ لا أعتبرها النوع الأوحى . والملاحع الرئيسية للمعرفة العلمية هى ما يلى :

(١) أنها تبدأ بمشاكل ، عملية ، ونظرية أيضا .

محاضرة ألقيت فى الباخ فى أغسطس ١٩٨٢ . أضاف المؤلف المستوان الفرعى " البحث
عن عالم أفضل " .

و كمثال لمشكلة عملية رئيسية هناك صراع العلوم الطبية ضد الآلام التي يمكن تجنبها . ولقد كان هذا الصراع ناجحاً إلى حد بعيد ، لكنه - عن غير قصد - أدى إلى نتيجة في غاية الفظورة : الانفجار السكاني . وهذا يعني أن مشكلة أخرى قديمة ، اكتسبت إلحاحاً جديداً : مشكلة تحديد النسل . وأصبح من بين أخطر مهام العلوم الطبية العثور على حلٍّ مؤخر حقاً لهذه المشكلة .

هكذا تقود أكبر نجاحاتنا إلى مشاكل جديدة .

و كمثال لمشكلة نظرية رئيسية في علم الكونمولوجيا ، هناك كيفية تحسين اختبار نظرية الجاذبية ، والطريقة التي يمكن بها تحسين الاستقصاء في نظريات المجال الموحد . وهناك مشكلة ذات أهمية نظرية وعملية ضخمة جداً هي الدراسة المستمرة للجهاز المناعي . تكمن المشكلة النظرية على وجه العموم في مهمة توفير تفسير معقول لحدث طبيعي غير مُعَلَّل ، واختبار النظرية التفسيرية عن طريق تنبؤاتها (٢) تتضمن المعرفة البحث عن الحقيقة - البحث عن نظريات تفسيرية صحيحة موضوعياً .

(٣) نحن لا نبحث عن اليقين . الخطأ صفة بشرية . المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ ، هي إذن محل شك . ومن ثم فلا بد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين ، إنَّ كون الخطأ صفة بشرية لا يعني فقط أن علينا أن نكافح دوماً ضد الخطأ ، وإنما يعني أيضاً أننا لا يمكن أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر .

و الخطأ ، الغلط ، الذي تقع فيه - في العلم - يحدث أساساً عندما نأخذ نظراً غير صحيحة على أنها صحيحة (و مصورة أكثر كثيراً عندما نأخذ نظرية على أنها خاطئة بالرغم من أنها صحيحة) . وقهر الخطأ إنما يعني إذن أن نبحث عن حقيقة موضوعية ، وأن نقوم بكل ما نستطيع لكشف الكتب والتخلص منه . هذه هي مهم النشاط العلمي . ومن ثم يمكننا أن نقول إن هدفنا كعلماء هو الحقيقة الموضوعية الكثير من الحقيقة ، الكثير من الحقيقة الواضحة . لا يمكن أن يكون اليقين هو هدفنا

وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ ، أدركنا أيضا أننا أبداً لن نتيقن تماماً من أننا لم تقع في خطأ . يمكن أن نضع هذا أيضاً كما يلي :

هناك حقائق لا يقينية -- حتى العبارات الصحيحة التي نعتبرها خاطئة -- لكن ليس ثمة يقين لا يقينى .

ولما كان من المستحيل أن نعرف شيئاً بيقين ، فليس ثمة ما ننجيه من البحث عن اليقين ؛ أما البحث عن الحقيقة فهو أمر يستحق ؛ ونحن نقوم بذلك ، فى المقام الأول ، بالبحث عن الأخطاء ، حتى يمكننا إصلاحها .

وعلى هذا فإن العلم ، المعرفة العلمية ، هو دائماً افتراضى : هو معرفة حسنة ومنهج العلم هو المنهج النقدي : منهج البحث لإزالة الأخطاء لمصلحة الحقيقة .

طبيعى أن سيسألنى البعض " السؤال القديم الشهير " (كما يسميه كانط) : " وما هى الحقيقة ؟ " . رفض كانط فى أهم أعماله (" نقد العقل الخالص " ، الطبعة الثانية ، ص ٨٢ وما بعدها) أن يقدم أى إجابة عن هذا السؤال سوى أن الحقيقة هى " تتأطر المعرفة مع موضوعها " . أما أنا فأتقول شيئاً يشبه هذا كثيراً : تكون النظرية (أو العبارة) صحيحة إذا كان ما تقوله يتأطر الواقع . وأحب هنا أن أضيف الملاحظات الثلاث التالية :

(١) كل تعبير صيغ فى غير التباس سيكون إما صحيحاً أو خاطئاً ؛ فإذا كان زائفاً كان سلّبه صحيحاً .

(٢) وعلى هذا فهناك من العبارات الصحيحة قدر ما هناك من الخاطئة .

(٣) كل من هذه العبارات المُصاغة فى غير التباس (حتى لو كنا لا نعرف بيقين إن كانت صحيحة) إما أن تكون صحيحة أو يكون لها سلّب صحيح . ويتبع هذا أيضاً أنه من الخطأ أن نعاذل الحقيقة بالحقيقة المؤكدة أو اليقينية . لا بد أن نفرق بوضوح بين الحقيقة واليقين .

إذا استُخدمت كشاهد في محكمة ، فسيُطلب منك أن تقول الحقيقة . وسيفترض ، على حق ، أنك تفهم ما يُطلب منك : لابد أن تكون شهادتك مطابقة للوقائع ، لا يصح أن تتأثر شهادتك باقتناعك الخاصة (أو اقتناعك غيرك) . فإذا لم تتوافق شهادتك مع الوقائع ، فأنت إما أن تكون قد كذبت أو تكون قد أخطأت . إن يتفق معك سوى فيلسوف - يُقال له نسبوي - إذا أنت قلت " كلا إن شهادتي صحيحة ، لأنني أعني بالحقيقة شيئاً غير التوافق مع الوقائع ، إنني أعني أن الحقيقة - تبعاً لما اقترحه الفيلسوف الأمريكي الكبير وإيم جيمس - هي المنفعة ، أو أنها - حسب ما يقول به الكثير من فلاسفة الاجتماع الألمان والأمريكان - تعني ما هو مقبول ، أو ما يُسلم به المجتمع ، أو الأغلبية ، أو جماعة مصالحى ، أو - ربما - التلفزيون " .

إن النسبوية الفلسفية المخفية وراء " السؤال القديم الشهير " : (ما هي الحقيقة ؟) ، قد يفتح الطريق أمام أشياء شريفة ، كمثُل بروباغندا من الأكاذيب التي تحض الناس على الكره . ربما لا يلاحظ هذا معظم من يُعرضون الموقف النسبوي . لكن ، كان عليهم - أو كان من السهل عليهم - أن يلاحظوه . ولقد لاحظ برتراند راسل ، ومثله جوليان بيندا (مؤلف كتاب " خيانة المثقفين ") .

و النسبوية هي إحدى الجرائم العديدة التي ارتكبها المثقفون . إنها خيانة للعقل والانسانية . إنني اعتقد أن ما يدعى من نسبية الحقيقة التي يدافع عنها بعض الفلاسفة إنما تنشأ عن الخلط بين معنى الحقيقة ومعنى اليقين . ذلك أننا قد نتحدث حقاً في حالة اليقين عن درجات من اليقين ، نعني عن درجة استيثاق عالية أو منخفضة . فاليقين أيضاً نسبي بمعنى أنه دائماً ما يتوقف على ما يُعالج . لذلك فإنني اعتقد أن ما يحدث هنا هو تشوش الحقيقة باليقين ، الأمر الذي يمكن توضيحه في بعض الحالات بجلاء كامل .

لكل هذا أهمية بالغة بالنسبة للقانون وللممارسة القانونية . يتضح هذا من الجملة " يتخذ الشك لمصلحة المتهم " ، ومن نفس فكرة المحلفين في المحاكمة . فهمة المحلفين هو الحكم فيما إذا كانت القضية التي ينظرونها لا تزال موضع شك . وكل من عمل يوماً كمحلف يعرف أن الحقيقة شيء موضوعي ، أما اليقين فيخضع للحكم والشخصي غير الموضوعي . وهذا هو الوضع الصعب الذي يواجهه المحلف .

فإذا ما توصل المحققون إلى قرار - إلى اتفاق - أسمى الاتفاق " حكماً " .
والحكم هو أبعد ما يكون عن التحكيم . إن مهمة كل محلف أن يبذل قصارى جهده
لاكتشاف الحقيقة الموضوعية ، وحسب ما يمليه عليه ضميره . لكنه في نفس الوقت
يجب أن يترك أنه غير معصوم من الخطأ . فإذا ما كان ثمة شك معقول بالنسبة
للحقيقة ، فعليه أن يحكم في مصلحة المتهم .

المهمة قاسية و مستؤلة ، وهي توضح في جلاء أن التحول من البحث عن
الحقيقة ، إلى الحكم المصاغ لغويا هي مسألة قرار ، مسألة حكم . والأمـر كذلك أيضا
في العلم .

لأنك أن كل ما قلته حتى الآن سيقود إلى أن أربط مرة أخرى بالوضعية
وبالنزعة التعاليمية . وهذا أمر لا يهم بالنسبة لي ، حتى لو استُخدم هذان المصطلحان
على سبيل المذمة . أما ما يهمني فهو أن من يستخدمونهما إما أنهم لا يعرفون ما
يقولون أو هم يحرفون الوقائع .

و أنا لست ممن يشايعون النزعة التعاليمية بالرغم من إعجابي بالمعرفة العلمية ،
ذلك لأن هذه النزعة تؤكد دوجماتيا سلطة المعرفة العلمية ، وأنا لا أؤمن بأية سلطة ،
ولقد قاومت النوجماتية دائما ، ولا أزال - لاسيما في العلم . إنني أعارض الدعوى
بأن العالم لابد أن يؤمن بنظريته . إنني " لا أؤمن بأي اعتقاد " كما قال إ. م .
فوريستر ، وأنا لا أؤمن خاصة بأي اعتقاد في العلم . إن أقصى ما أراه هو أن الاعتقاد
مكانه هو الأخلاقيات ، بل و هنا حتى في حالات معبودة لا أكثر . إنني أؤمن مثلا بأن
الحقيقة الموضوعية قيمة - أعني قيمة أخلاقية ، بل ربما كانت أهم القيم . وأن القسوة
هي أكبر الخطايا .

لا وأنا من رجال الوضعية لمجرد اعتقادي بأن عدم الإيمان بالواقع خطأ
أخلاقي ، ويثنى لآلام الإنسان و الحيوان أهمية لا حد لها ، ولأنني اعتقد في واقعية
وأهمية الأمل الإنساني و الطبية البشرية .

ثمة اتهام آخر كثيرا ما يواجه ضدى ، ولابد أن أرد عليه بطريقة مختلفة ؛ أعنى اتهامى بأننى ارتيائى ، وعلى هذا فأما أننى أناقض نفسى أو أن حديثى هراء (كما جاء فى " تراكتاتوس " ، للفيتجنشتاين) .

من الصحيح حقا أن أوصف بأننى ارتيائى (بالمعنى الكلاسيكى) إذ أننى أنكر إمكانية وجود معيار عام لحقيقة (ليست تحصيل حاصل) . لكن هذا ينطبق على كل مفكر عقلانى ، قل مثلا كانط أو فيتجنشتاين أو تارسكى . مثلهم أنا أقبل المنطق الكلاسيكى (وهو عندى أورجانون النقد . أعنى أنه ليس أورجانون البرهان ، وإنما أورجانون النقض) . لكن موقفى يختلف جذريا عما يطلق عليه هذه الأيام عادة اسم الارتيائى . إننى كفيلسوف لا أهتم بالشك واللايقين ، لأن هذه حالات ذاتية ، ولأننى من زمان طويل قد اعتبرت البحث عن اليقين الذاتى أمرا غير ضرورى . أما المشكلة التى تثير اهتمامى فهى تلك الخاصة بالأسس العقلانية الموضوعية النقد لتفضيل نظرية على أخرى فى البحث عن الحقيقة . وأنا متأكد أن شيئا كهذا لم يصدر قبلى عن ارتيائى معاصر .

هذا ينهى الآن تعليقاتى على موضوع " المعرفة " ، لأتحول إلى قضية " الواقع " ، حتى أختتم بمناقشة " تشكيل الواقع من خلال المعرفة " .

٢- الواقع

(١)

المادة بعض من الواقع الذى نحيا به . إننا نحيا فوق سطح الأرض الذى لم يقهره جنس البشر إلا مؤخرا - خلال الثمانين عاماً التى عشتها ، ونحن لا نعرف إلا القليل عما يباطنها - و يؤكد على كلمة " القليل " . بجانب الأرض هناك الشمس والقمر والنجوم . و الشمس والقمر والنجوم أجرام مادية . والأرض ومعها الشمس ، والقمر والنجوم جميعاً تمدنا بآل أفكارنا عن الكون . و دراسة هذا الكون هى مهمة علم الكونيات . وكل العلوم تخدم علم الكونيات (الكوزمولوجيا) .

و لقد اكتشفنا نوعين من الأجسام على الأرض : الحية و غير الحية ، وكلاهما ينتمى إلى العالم المادى ، عالم الأشياء الفيزيكية و سائسى هذا العالم باسم " العالم الأول " .

و سائستخدِم مصطلح " العالم الثانى " لأعنى به عالم خبراتنا ، لاسيما عالم خبرات البشر . و لقد أثّرت اعتراضات كثيرة حتى على هذا التمييز الاصطلاحي المؤقت بين العالم الأول و العالم الثانى ، أعنى العالم الفيزيقي و عالم الخبرات ، على أن كل ما أعنيه بهذا التمييز هو أن العالم الأول و العالم الثانى مختلفان على الأقل ظاهريا ، و العلاقات بينهما - ومنها ماهيتهما المحتملة - هى من بين ما نحتاج إلى دراسته باستخدام الفروض - طبعا ، ليس ثمة حكم مسبق إذا ما وضعنا تمييزاً لفظيا بينهما ، لقد وُضع المصطلحان أساساً لتسهيل صياغة واضحة للمشكلات .

لنا أن نفترض أن الحيوانات هى الأخرى خبراتها . البعض يشك فى هذا ، لكن ليس ثمة وقت أبذله فى مناقشة هذه الشكوك . من الجائز تماما أن يكون لكل الكائنات الحية - حتى الأميبا - خبراتها . فتحن نعرف من أعلامنا و من المرضى بالحمى أن هناك خبرات ذاتية تتباين فيها درجات الوعى كثيرا . إننا نفقد الوعى تماما ، ومع كل خبراتنا ، فى حالات اللاوعى العميق ، أو حتى فى حالة النوم بلا أحلام . لكن لنا أن نفترض أيضا وجود حالات لا وعى ، وأننا نستطيع أن نضمنها فى العالم الثانى . ربما كانت هناك أيضا حالات انتقالية بين العالم الثانى و العالم الأول : لا يجب أن نرفض هذه الاحتمالات بوجهاطيا .

لنينا إذن العالم الأول ، العالم المادى الذى نقسمه إلى أجسام حية و أجسام غير حية ، و الذى يحمل أيضا بوجه خاص حالات و أحداثا مثل : الإجهاد ، والحركات ، والقوى ، ومجالات القوى . ولنينا العالم الثانى ، عالم كل الخبرات الواعية - وأيضا اللاواعية ، فلنا أن نفترض هذا .

أما العالم الثالث فلنا أعنى به عالم المنتجات الموضوعية للذهن البشرى ، أعنى عالم منتجات الجزء البشرى من العالم الثانى . والعالم الثالث ، عالم نتاج الـ

البشرى ، يضم أشياء مثل الكتب و السيمفونيات و أعمال النحت و الأحنية و الطائرات و الكمبيوتر ، ومعها أيضا أشياء مادية بسيطة تنتمى بوضوح إلى العالم الأول ، مثل الكسرولات و الهراوات . من المهم لتفهم هذه المصطلحات أن نصنف داخل العالم الثالث كل ما ينتج بتخطيط أو بتعمد عن النشاط الذهنى البشرى ، بالرغم من أن معظم هذه المنتجات قد يكون أيضا من أغراض العالم الأول .

بهذه المصطلحات إنن يتكون واقعنا من ثلاثة عوالم ، عوالم مترابطة تتفاعل مع بعضها بعضا بطريقة ما ، كما تتراكب جزئيا أيضا . (الواضح أن كلمة "عالم " لم تستخدم هنا لتعنى العالم أو الكون ، وإنما أجزاء منه) . و هذه العوالم الثلاثة هى : العالم الأول الفيزيقي من الأجسام و الحالات و الوقائع و القوى الفيزيقية ، والعالم الثانى السيكلوچى من الخبرات و من وقائع اللاوعى الذهنية ، والعالم الثالث من منتجات الذهن .

كان هناك من الفلاسفة ، ولا يزال ، من يعتبر أن العالم الأول وحده هو الواقعى - وأقصد من يطلق عليهم اسم " الماديون " أو " الفيزيقيانيون " . ثم هناك من يعتبر أن العالم الثانى وحده هو الواقعى - وهم من يُسمُون " اللاماديين " بل أن بعض الفيزيائيين كانوا ، ولا يزالون ، من معارضى المادية . كان أشهر هؤلاء هو إيرنست ماخ الذى كان يعتبر (مثل الاسقف بيركلى قبله) أن انطباعاتنا الحسية هى وحدها الواقعية - وإن جاز ألا يكون ذلك صحيحا دائما . كان هذا الرجل فيزيقيا ذا شأن خطير ، لكن طريقته فى حل الصعوبات بنظرية المادة كانت بأن يفترض عدم وجود المادة : لقد أصر على وجه الخصوص على الأثمة وجود لنرات أو جزيئات ، وأن هذه التراكيب الذهنية غير ضرورية ، و أنها مضللة لحد بعيد .

ثم كان هناك أيضا الإثنينيون . افترض هؤلاء أن كلا من العالمين : المادى (الأول) و السيكلوچى (الثانى) واقعيان . دعنى أمضى لأبعد من ذلك : إننى افترض ليس فقط أن كلا من العالم الأول المادى و العالم الثانى السيكلوچى واقعيان ، و من ثم بالطبع كل المنتجات المادية للذهن البشرى - مثل العربات و فرشاة الأسنان

والتحاثيل ، وإنما أيضا أن المنتجات الذهنية التي لا تنتمي إلى العالم الأول أو العالم الثانى هى الأخرى واقعية . أعنى أننى أفترض أن العالم الثالث يحمل سكانا غير ماديين ، واقعيين و مهمين جدا - المشاكل ، على سبيل المثال .

و ترتيب العوالم ١ ، ٢ ، ٣ (كما تشير هذه الأرقام) يناظر عمرها . فتبعا للوضع الحالى لمعرفتنا الحسية فإن الجزء غير الحى من العالم الأول هو الأكثر قديما ، يليه الجزء الحى من العالم الأول ، ومعه فى نفس الوقت أو بعده بفترة يأتى العالم الثانى ، عالم الخبرات ، ويعد ذلك ومع قدوم البشر يأتى العالم الثالث ، عالم المنتجات الذهنية ، نعى العالم الذى يسميه الأنثروپولوجيون " الثقافة " .

(٢)

أود الآن أن أناقش كلا من هذه العوالم الثلاثة بتفاصيل أكثر ، وسأبدأ بالعالم الأول المادى .

لما كان مبحثنا الحالى هو الواقع ، فإننى أحب بداية أن أقول إن العالم المادى الأول قمين بأن يعتبر أكثر العوالم الثلاثة " واقعية " ، وأنا لا أعنى بهذا ، فعلا ، سوى أن كلمة " الواقع " قد اكتسبت معناها فى البدء بأن طبقت على العالم المادى . أنا لا أعنى أكثر من هذا .

عندما أنكر الاسقف بيركلى ، قبل ماخ ، أن الأجسام المادية واقع ، قال صمويل جونسون : " إننى أنقضه هكذا " ، و ضرب بقدمه - ويكل قوته - حجرا . كانت مقاومة الحجر هى المعنية بتوضيح واقع المادة : فلقد قاومه الحجر ! بهذا أعنى أن جونسون قد شعر بالمقاومة ، بالواقع كارتداد ، كنوع من قوة الدفع . وبالرغم من أنه لم يكن بوسع جونسون - طبعاً - أن يثبت بهذه الطريقة أى شىء أو ينقضه ، فإنه استطاع أن يوضح كيف نترك الواقع .

يدرك الطفل ما هو واقعى من خلال الأثر ، من خلال المقاومة ، فالحائط ، البرايدين واقعى ، كل ما يمكن أن يلتقط أو يوضع فى الفم واقعى ، وفوق كل شيء الأشياء الصلبة التى تعترض طريقنا أو تعمل ضدنا ، واقعية ، تمنحنا المادة الصلبة المفهوم الذهنى المحورى الأساسى للواقع ، ثم يتسع المفهوم من هذا المركز ، وعلى هذا تضم كل شيء يمكنه أن يغير الأشياء الصلبة أو يعمل عليها ، فيصبح الماء واقعيًا والهواء ، وكذا قوى الجذب المغنطيسية والكهربية ، والجاذبية ؛ والحرارة و البرودة ؛ والحركة والسكون .

من هنا فإننا نعتبر واقعيًا كل ما يمكنه أن يقاومنا أو يقاوم غيرنا من الأشياء الواقعية (كالأرصاد) ، كل ما يمكن أن ندفعه ، وكل ما يمكن أن يؤثر فينا أو فى الأشياء الواقعية الأخرى ، أمل أن يكون هذا واضحاً بما فيه الكفاية ، إنه يضم الأرض والشمس ، والقمر والنجوم ، الكون واقعى .

(٣)

لست ماديا ، لكنى معجب بالفلاسفة الذريين ، لاسيما منهم الماديين الكبار : ديموقريطس ، أبيقور ، لوكريشيوس ، كانوا فلاسفة عصر التنوير القديم الهائل ، كانوا خصوم الخرافة ، محورى جنس البشر ، لكن المادية تجاوزت ذاتها .

ونحن البشر قد أَلْفَنَّا نوعاً واحداً من الظواهر : أن نمد أيدينا نحو شيء - كالنر - ونضغطه ، أو أن ندفع كرسيًا ونحركه ، كانت المادية هى نظرية أن الواقع يتألف فقط من الأشياء المادية ، التى تؤثر فى بعضها بعضاً من خلال الضغط أو الدفع أو فعل اللامسة . كان ثمة صيغتان للمادية . الأولى هى النظرية التى تقول إن هناك جسيمات دقيقة ، أصغر من أن تُرى ، تترايط مع بعضها بعضاً ، وتصطدم ببعضها بعضاً . أما ما بين الجسيمات فهو فراغ . أما الصيغة الثانية فتتنفى وجود هذا الفراغ . الأشياء تتحرك فى عالم " ممتلئ " - ربما بالآثير - فيما يشبه أوراق الشاي فى فنجان شاي ممتلئ قمتَ بتقليبه .

كان من الجوهرى بالنسبة لكلا النظريتين ألا تحملا طرق عمل غير مفهومة أو غير مألوفة - مجرد ضغط و تمر و دفع - وأن يمكننا أن نفسر حتى الشد و الجذب بلغة الضغط و الدفع : عندما نجر كلبا من مقوده ، فإن الأثر فى الواقع هو أن الطوق يرفقته ضغط عليه أو يدفعه . فالمقود يعمل كالسلسلة ، تضغط فيها الحلقات على بعضها أو تدفع بعضها . فالشد أو الجذب لابد بشكل ما أن يُفسر بالضغط .

اهتمت فلسفة الضغط و الدفع المادية هذه - و التى قدمها أيضا آخرون ، أبرزهم رينيه ديكارت - اهتمت بظهور فكرة القوة . ظهرت أولا نظرية نيوتن للجاذبية كقوة جاذبة تعمل من بعد . ثم جاء لايبنتس ليوضح أن الذرات لابد أن تكون مراكز قوة طاردة إذا كان لها أن تبقى منيعة ضد الاختراق قادرة على الدفع . وبعدها ظهرت نظرية الكهرومغناطيسية لماكسويل . وأخيرا أمكن أن يُفسر ، حتى الدفع و الضغط والفعل باللامسة ، بالتناثر الكهرى للقشرة الالكترونية للذرات . كانت هذه نهاية المادية .

حلّت الفيزيائية محل المادية . لكن هذه كانت شيئا مختلفا تماما . فبدلاً من إبراك العالم يقول إن خبراتنا اليومية للضغط و الدفع تقسّر ما غيرها من الظواهر ، ومن ثم الواقع بأكمله ، ظهرت فلسفة تقسّر فيها الظواهر بمعادلات تفاضلية ، و انتهت إلى صيغ أعلن الفيزيائيون الكبار - من أمثال نيلز بوهر - أنها غير قابلة للتفسير ، وأنها - كما أكد بوهر مراراً - مما لا يمكن فهمه .

يمكن أن نعرض تاريخ الفيزياء الحديثة فى الصورة التالية البالغة التبسيط : دون أن نلاحظ أحد لفظت المادية أنفاسها الأخيرة على يد نيوتن و فاراداي و ماكسويل . تجاوزت ذاتها عندما وجه أينشتاين و ده برولى و شرودنجر برنامج أبحاثهم نحو تفسير طبيعة المادة نفسها فى صيغة ذبذبات و اهتزازات و موجات - لم تكن ذبذبات المادة وإنما اهتزازات أشير لا مادية يتألف من مجالات قوى . لكن هذا البرنامج قد أهدم الآخر و استبدل به برامج أخرى أكثر تجريدياً : مثلاً برنامج يفسر المادة كاهتزازات مجالات احتمال . كانت النظريات المختلفة فى كل مرحلة ناجحة للغاية . لكن ثمة نظريات أخرى أكثر نجاحاً قد تخطتها .

هذا على وجه التقريب ما أسميه تجاوز المادية لذاتها . وهذا بالتحديد هو السبب في أن تكون الفيزيقانية شيئا مختلفا تماما عن المادية .

(٤)

إن وصف العلاقة السريعة التغير التي نشأت بين الفيزيقا و البيولوجيا يتطلب مساحة جد كبيرة . لكني أحب أن أبين ، من وجهة نظر نظرية الدارونية الحديثة للانتخاب الطبيعي ، أننا نستطيع أن نفسر نفس الوضع بطريقتين مختلفتين جذريا : الأولى تقليدية ، أما الثانية فتبني على الأفضل لحد بعيد .

عادة ما تُعتبر الدارونية فلسفةً وحشية : تبين فيها " الطبيعة مخضبة الناب والمخلب " ، نعني صورة تتخذ فيها الطبيعة هيئة تهديد عدائي لنا . وأنا أدعى أن هذه صورة متحيزة ضد الدارونية تأثرت بالإيديولوجيا التي كانت موجودة قبل داروين (مالتوس ، تيّسون ، سبنسر) ، وأن العلاقة بينها وبين المحتوى النظرى الفعلى للدارونية تكاد تكون معدومة . من الصحيح أن الدارونية تعطى وزنا كبيرا لما نسميه " الانتخاب الطبيعي " ، لكننا نستطيع أن نفسر هذا أيضا بطريقة مختلفة .

تأثر داروين كما نعلم بمالتوس الذى حاول أن يبين أن زيادة تعداد العشيرة ، الذى يقترن بنقص الغذاء ، سيؤدى إلى منافسة وحشية إلى انتخاب الأقوى ، إلى الإبادة الوحشية لمن هم أقل قوة . لكن ، سيقع حتى الأكثر قوة - تبعا لمالتوس - تحت ضغط المنافسة : سيُفَعون إلى بذل كل طاقاتهم . وعلى هذا فإن المنافسة تحت هذا التفسير ستسبب فى تقييد الحرية .

لكننا نستطيع أن نرى هذا بطريقة أخرى . إن البشر يسعون إلى توسيع مجال حريتهم : هم يبحثون عن إمكانات جديدة . من هذا يتضح أننا نستطيع اعتبار المنافسة عملية تدعم اكتشاف طرق جديدة لكسب العيش ، تحمل معها إمكانات جديدة للحياة ، و يصحبها اكتشاف وإنشاء مواطن إيكولوجية جديدة ، بينها مواطن تصلح حتى للمعوقين جسديا .

وهذه الإمكانيات تجلب معها : الاختيار بين قرارات بديلة ، وحرية اختيار أوسع ، وحرية أكثر .

التفسيران إذن يختلفان اختلافا جذريا : الأول تشاؤمي : تقييد الحرية ، والثاني تفاؤلي : توسيع الحرية . وكلاهما بالطبع تبسيط مفرط ، لكننا نستطيع أن نعتبرهما اقترابا جيدا من الحقيقة . فهل نستطيع أن ندعى أن أحد التفسيرين يفضل الآخر ؟ اعتقد أننا نستطيع . إن النجاح الكبير للمجتمع التنافسي وما قاد إليه من توسيع كبير للحريات لا يمكن أن يُفسر إلا بالتفسير التفاؤلي . إنه التفسير الأفضل . إنه الأقرب إلى الحقيقة ، إنه يفسر أكثر .

إذا كان الأمر كذلك ، فإن المباشرة الفردية - الضغط من الداخل ، البحث عن الامكانيات الجديدة ، عن حريات جديدة ، والنشاط الذي ينشد تحقيق هذه الامكانيات - ستكون أكثر فعالية من الضغط الانتخابي من الخارج الذي يؤدي إلى التخلص من الأفراد الأضعف وإلى تقليص الحرية حتى للأقوى .

سلّمْتُ جدلاً طوال هذه الملاحظات بالضغط الناشئ عن زيادة تعداد العشيرة . ويدولى الآن أن مشكلة تفسير نظرية داروين للتطور من خلال الانتخاب الطبيعي تشبه تماما مشكلة تفسير نظرية مالتوس .

والرؤية القديمة المتشائمة والتي لا تزال مقبولة تقول : إن البور الذي تلعبه الكائنات الحية في التكيف بور سلبي تماما . إنها تشكل عشيرة متباينة تماما ، يقوم فيها الصراع من أجل البقاء - المنافسة - بانتخاب الأفراد الأفضل تكيفا (عموماً) من بينها وذلك بالتخلص من غيرها . يأتي الضغط الانتخابي من الخارج .

والعادة أن نضفي تأكيدا كبيرا على حقيقة أننا نستطيع بهذا الضغط الانتخابي من الخارج أن نفسر كل الظواهر التطورية ، لاسيما ظواهر التكيف ، ثم أننا لا نفكر في أي شيء يأتي من الداخل ، اللهم إلا الطفرات ، التباين (في المستودع الجيني) .

يؤكد تفسيري التفاضلي الجديد (مثل بيرجسون) على نشاط كل الكائنات الحية ، كل الكائنات منشغلة تماما بحل المشاكل . وأول مشاكلها هو البقاء . لكن هناك مشاكل ملموسة لا تحصى تنشأ عن الأوضاع البالغة التباين . من بين أهم المشاكل البحث عن ظروف حياتية أفضل : عن حرية أكبر ؛ عن عالم أفضل .

وتبعاً لهذا التفسير التفاضلي ، نقول إنه من خلال الانتخاب الطبيعي ، ومن خلال (ما قد نفترضه) من ضغط انتخابي خارجي ، يبرز ضغط انتخابي داخلي قوي في مرحلة مبكرة جداً ؛ ضغط انتخابي تمارسه الكائنات الحية على البيئة . يُفصح هذا الضغط الانتخابي عن نفسه في صورة نوع من السلوك لنا أن نفسره على أنه بحث عن موطن إيكولوجي جديد ، وقد يكون أحياناً تشييد موطن إيكولوجي جديد .

يُنتج هذا "الضغط من الداخل" اختياراً للمواطن ، نعني صوراً من السلوك لنا أن نعتبرها اختياراً لأساليب المياه والوسط البيئي . وعلينا أن نأخذ هذا على أنه يشمل اختيار الأصمقاء ، وتبادل المنفعة ، وفوق كل شيء (وربما كان هذا هو الأهم من وجهة البيولوجيا) اختيار القرين ، وتفضيل أنواع معينة من الطعام ، لاسيما ضوء الشمس .

لينا إذن ضغط انتخابي داخلي ؛ والتفسير التفاضلي يعتبر أن لهذا الضغط الانتخابي الداخلي أهمية لا تقل عن أهمية الضغط الانتخابي الخارجي : الكائنات تبحث عن موطن جديد ، حتى أن تكابد نفسها أي تغير عضوي ؛ ثم انها تَطْفُر فيما بعد نتيجة لهذا الضغط الانتخابي الخارجي ، الضغط الانتخابي للموطن الذي اختارته بنشاط .

ولقد نقول إن هناك دائرة ، أو بالأحرى تفاعلات لولبية بين الضغط الانتخابي الخارجي والداخلي ، والسؤال الذي تختلف إجابته بين التفسيرين هو هذا : أية أنشغلة في هذه الدائرة (أو اللوالب) هي النشطة ، وأيها هي السلبية ؟ تحدد النظرية القديمة موضع النشاط في الضغط الانتخابي الخارجي ، وتحدهه النظرية الجديدة في الداخلي : الكائن هو الذي يختار ، هو النشط . ولقد يقال إن كلاً من التفسيرين

إيديولوجيًا ، هما تفسيران إيديولوجيان لنفس المحتوى الموضوعي . لكننا نستطيع أن نسأل : هل هناك ما يمكن أن يُفسَّر بواحد من التفسيرين أفضل من الآخر ؟ *

أنا اعتقد هذا ، ولقد أصفه ، في اختصار ، بانتصار الحياة على الوسط البيئي غير الحي . إن الحقيقة الجوهرية هي ما يلي : كانت هناك ، كما يفترض معظمنا - نظريا بالطبع - ، خلية بدائية عنها تنامت الحياة بالتدرج . وأفضل تفسير لهذا لدى البيولوجيا التطورية الداروينية هو الغرض بأن الطبيعة قد عملت على الحياة بإزميل متهور الوحشية ، قام بعد ذلك بنحت كل تكيفٍ حيٍّ مدهش .

سائير إلى حقيقة واحدة تناقض هذه النظرية : الخلية البدائية لا تزال حية .

نحن جميعا هذه الخلية البدائية . ليس هذا من قبيل المجاز أو التصوير الذهني ، إنما هو الحقيقة حرقا .

أود أن أقدم تفسيراً مختصراً جداً لهذا . هناك احتمالات ثلاثة بالنسبة لاية خلوية : أن تموت ، أو أن تنقسم ، أو أن تُدمج : تتحد مع خلية أخرى ، وهذا أمر يسبب الانقسام دائما . والانقسام أو الاندماج لا يعنى الموت : إنه عملية تكاثر ، تحولُ خلية حية واحدة إلى خليتين هما واقعا كالخلية الأصلية . إنهما سويا الاستمرارُ الحيُّ للخلية الأصلية . بزغت الخلية البدائية إلى الوجود منذ بلايين السنين ، وبقيت الخلية البدائية في صورة ترليونات الخلايا . وهي لا تزال تحيا في كل واحدة من كل الخلايا الحية اليوم . وكل الحياة ، كل ما عاش منذ الأزل ، وكل ما يحيا اليوم ، هو نتيجة انقسامات الخلية البدائية . كلها يتألف إذن من الخلية البدائية التي لا تزال تحيا . هذه قضايا لا يستطيع أى بيولوجى أن يجادل فيها ، ولن يجادل فيها بيولوجى . إننا جميعا تلك الخلية البدائية ، بالمعنى الذى أكون أنا فيه نفس الشخص الذى كنته من ثلاثين عاما ، بالرغم من أننا قد لا نجد ذرة واحدة في جسدى اليوم كانت موجودة بجسمى في ذلك الحين .

بدلاً من صورة البيئة التي تهاجمنا " بالناب والمخبط " ، أرى بيئة نجح كائن صغير دقيق في البقاء بها وفي قهر وتحسين عالمه . فإذا كان ثمة صراع إذن بين

الحياة والبيئة ، فلقد انتصرت الحياة . إننى أعتقد أن هذه الفكرة المنقحة بعض الشيء للدارونية تقود إلى رؤية مختلفة تماماً عن رؤية الايديولوجيا القديمة ، أعنى إلى رؤية تقول إننا نحيا فى عالم أصبح أكثر تناغماً مع الحياة ، وأكثر ملاءمة للحياة ، بسبب نشاط الكائنات الحية وبحثها عن عالم أفضل .

لكن ، من منا يود أن يقبل هذا ؟ إننا جميعاً نعتقد اليوم فى الأسطورة المُنقمة القائلة برداوة العالم كله والمجتمع ، تماماً مثلما حدث مبكراً عندما اعتقد كل فرد فى ألمانيا والنمسا فى هايديجر وهتلر ، وفى الحرب ، لكن الاعتقاد الخاطيء فى الرداوة هو فى ذاته رديء : إنه يثبط همة الشباب ويدفعهم مضطئين إلى الشكوك وإلى اليأس ، بل وحتى إلى العنف . وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد الخاطيء هو فى الأساس سياسى ، إلا أن التفسير الدارونى القديم قد أسهم فيه .

ثمة دعوى فى غاية الأهمية تشكل جزءاً من الايديولوجيا التشاؤمية ، وهى أن تَكْيُفَ الحياة مع البيئة وكل ما ظهر عبر ملايين السنين من اختراعات (أراها إنها رائعة) ، الاختراعات التى لم تتمكن حتى الآن من بعثها فى العمل ، كلها ليست اختراعات على الإطلاق ، وإنما هى نتاج الصدفة البحتة . يدَّعون أن الحياة لم تَبْتَكِر شيئاً البتة ، أن الأمر هو مجرد آلية طفرات الصدفة البحتة والانتخاب الطبيعى . والضغط الداخلى للحياة ليس سوى تكاثر ذاتى . وكل ما عدا ذلك ينشأ من خلال صراعنا ، صراعنا الأعمى ، ضد بعضنا بعضاً وضد الطبيعة ، ثمة أشياء (رائعة فى رأى) - مثل استخدام أشعة الشمس كطعام - ليست سوى نتيجة للصدفة .

إننى أؤكد أن هذا مرة أخرى ليس سوى إيديولوجيا ، وأنه بالفعل جزء من الايديولوجيا القديمة . تنتمى إلى هذه الايديولوجيا - على الذكر - أسطورة الجين الثانى (فالجينات لا تعمل ولا تحيا إلا بالتعاون) ، وكذا الدارونية الاجتماعية العائدة إلى الحياة والتى تُعرَض الآن على أنها " بيولوجيا اجتماعية " جديدة ساذجة الحتمانية .

أود الآن أن أجمع أهم النقاط الأساسية للبيولوجيتين القديمة والحديثة :

١- **القديمة** : يعمل الضغط الانتخابي من الخارج عن طريق القتل :
الازالة . البيئة إنن معادية للحياة .

الحديثة : يشكل الضغط الانتخابي الداخلى البحث عن بيئة أفضل ، من
مواطن أفضل ، عن عالم أفضل . إنه مع الحياة إلى أقصى
مدى . الحياة تحسن البيئة للحياة ، هى تجعل البيئة أكثر ملائمة
للحياة (و أكثر حميمية للإنسان) .

٢- **القديمة** : الكائنات سلبية تماما ، لكنها تنتخب في نشاط .

الحديثة : الكائنات نشطة : هى مشغولة يوماً بحل المشاكل . الحياة
تتوقف على حل المشاكل . والحل كثيرا ما يكون اختياراً أو تشييد
موطن إيكولوجى جديد . والكائنات ليست فقط نشطة ، إنما
يتزايد نشاطها باستمرار (إن محاولة إنكار النشاط البشرى -
كما يفعل الحتميون - هو أمر ظاهر التناقض ، لاسيما بالنسبة
إلى نشاطنا الذهني النقدي) .

إذا كانت الحياة الحيوانية قد بدأت فى البحر - كما قد
نفترض - فستكون بيئتها الأولى من نواحي عديدة جيدة
التمائل . ورغم ذلك فقد تطورت الحيوانات (باستثناء
الحشرات) إلى فقاريات قبل أن تتحرك إلى اليابسة . كانت
البيئة الجديدة هى الأخرى ملائمة للحياة وقليلة التباين نسبيا ،
لكن الحياة نفسها قد تفرعت إلى عدد هائل غير متوقع من
الأشكال المختلفة .

٣- **القديمة** : الطفرات مسألة صدفة بحتة .

الحديثة : نعم ، ولكن الكائنات تبتكر طول الوقت أشياء رائعة تُحسّن بها الحياة . الطبيعة والتطور و الكائنات الحية كلها مبتكرة . إنها جميعا تعمل ، كمبتكرين ، بنفس الطريقة التى نعمل بها : مستخدمة طريقة التجربة وإزالة الأخطاء .

٤- القديمة : إننا نحيا فى بيئة مادية يغيرها التطور عن طريق القتل الوحشى .

الحديثة : لا تزال الخلية الأولى تحيا بعد بلايين السنين ، حتى لنجد منها الآن نسخا بالبلايين . حيثما ننظر نجدها . جعلت من أرضنا جنة وحوالت الجو بالنباتات الخضراء . صنعت لنا أعينا وقَتَحَتْها لترى السماء الزرقاء والنجوم . إنها تترعرع .

(٥)

أتحول الآن إلى العالم الثانى .

يصطحب التحسينات فى الكائن الحى وبيئته اتساع و تحسين فى وعى الحيوان . لحل المشاكل ، الابتكار ، ليس أبداً فعلاً واعياً بالكامل . إنه يُنَجَزُ دائماً عن طريق التجربة والخطأ : عن طريق الاختبارات وإزالة الأخطاء ، نغنى عن طريق التفاعل بين الكائن الحى ووسطه البيئى . وفى أثناء هذا التفاعل يتدخل الوعى أحيانا ، ربما كان الوعى (العالم الثانى) منذ بداياته الأولى وعى تقييم و تمييز ، وعى حل المشاكل . قلّت عن الجزء الحى من العالم الفيزيقي (العالم الأول) أن كل الكائنات فيه تقوم بحل المشاكل ، وفرضى الأساسى بالنسبة للعالم الثانى هو أن نشاط الجزء الحى من العالم الأول لحل المشاكل قد تسبب فى بزوغ العالم الثانى ، عالم الوعى . لكنى لا أعنى بهذا أن الوعى يقوم بحل المشاكل طول الوقت - كما ذكرت بالنسبة للكائنات . على العكس من ذلك . تتشغل الكائنات بحل المشاكل يوماً بعد يوم ، لكن للوعى مهمما أخرى غير حل المشاكل ، إن يكن هذا هو أهم وظائفه البيولوجية . إن فرضى هو أن

المهمة الأصلية للوعي كانت هي توقع النجاح أو الفشل في حل المشاكل ، ثم إخطار الكائن بالاشارة - في صورة مساعدة أو ألم - بما إذا كان يمضى في الطريق الصحيح أو الخاطئ نحو حل المشكلة (المفروض أن تفهم كلمة " الطريق " هنا بمعناها الحرفي ، كما هو الحال بالنسبة للأميبيا ، لتعني الاتجاه المادى لطريق الكائن الحى) . ومن خلال خبرة السعادة و الألم يقوم الوعي بمساعدة الكائن في رحلته للكشف ، وفى عمليات تطمه . وعلى هذا فإن الوعي يتدخل فى كثير من آليات الذاكرة ، التى لا يمكن - لأسباب بيولوجية أيضا - أن تكون كلها واعية . من المهم فى اعتقادى أن ندرك أنه من غير الممكن أن تكون معظم آليات الذاكرة واعية ، وإلا تداخلت مع بعضها بعضا . لهذا السبب بالتمديد توجد ثمة وقائع واعية تنتسب كثيراً إلى أخرى لا واعية - وهذا أمر يمكن أن ندرك أنه يكاد يكون بديهيا .

لهذا السبب كان لا مناص من ظهور مجال من اللاشعور يرتبط جدياً بجهاز الذاكرة ، يحمل قبل أى شيء آخر خريطة ما لا شعورية للوسط البيئى ، لوطنتنا البيولوجى المحلى . وتنظيم هذه الخريطة وما تحمله من توقعات ، وما يعقبه من صياغات لغوية لهذه التوقعات (نعتى النظريات) هى مهمة الجهاز المعرفى ، الذى يحمل إذن نواحي واعية وأخرى لا واعية تتفاعل مع العالم المادى ، العالم الأول ، الخاليا ؛ وفى الإنسان ، مع المخ .

وعلى هذا فإننى لا أعتبر أن العالم الثانى هو ما وصفه ماخ بأنه الاحساسات ، الاحساس البصرى ، الاحساس السمعى ... الخ . إننى اعتبر هذه جميعا محاولات فاشلة تماما لوصف أو تصنيف خبراتنا المتباينة تصنيفا نظاميا ، لنصل بهذه الطريقة إلى نظرية للعالم الثانى .

إن نقطة البدء الأساسية لدينا لابد أن تكون مسألة : ما هى الوظائف البيولوجية للوعي ، وأى هذه الوظائف هى الأكثر جوهرية . لابد لنا أيضا أن نسأل : كيف نبتكر حواسنا أثناء البحث النشط عن المعلومات عن الدنيا : كيف نتعلم فن اللمس ، كيف نتمى الانتحاء الضوئى والرؤية والسمع . هكذا تواجهنا مشاكل جديدة ، فنستجيب

بتوقعات جديدة وبنظريات جديدة عن البيئة . من هنا يبرز العالم الثانى من خلال التفاعل مع العالم الأول .

(هناك إذن بالطبع مشكلة إضافية هى مشكلة اكتشاف إشارات للأفعال السريعة : وتلعب حواسنا دورا هاما فى هذا) .

(٦)

سأعود حالاً إلى العالم الأول و العالم الثانى ، لكنى أود أولاً أن أقول بضع كلمات عن بداية العالم المادى ، العالم الأول و عن فكرة النشوء " الطارىء " التى أود أن أقدمها بمساعدة فكرة الطور .

إننا لا نعرف كيف ظهر العالم إلى الوجود ، ولا نعرف ما إذا كان قد ظهر . لو كانت نظرية الانفجار الكبير صحيحة ، فربما كان الضوء هو أول ما ظهر فى الوجود ، وتكون جملة " فليكن الضوء ! " هى أول مراحل خلق العالم . لكن هذا الضوء الأول لا بد أن كان ذا موجة قصيرة ، أقصر كثيراً من منطقة الضوء فوق البنفسجى ، بحيث لا يراه الإنسان . بعده ظهرت الإلكترونات و النيوترونات ، كما يخبرنا الفيزيائيون . ووراءها جاءت أول النوايا الذرية - نوايا الايدروجين و الهليوم فقط : كانت درجة الحرارة أعلى من أن تتكوّن ذرات .

لنا إذن أن نفترض وجود عالم أول غير مادى أو قبل - مادى . فإذا قبلنا نظرية اتساع العالم بعد الانفجار الكبير (وهذا ، فى رأى أمر مشكوك فيه) فمن الممكن القول إن العالم بسبب الاتساع قد أخذ يبرد بالتدريج ، ليصبح ، رويدا رويدا " مادياً " ، بالمعنى الذى نقول به الفلسفة المادية القديمة .

ربما أمكننا أن نميز عددا من الأطوار فى عملية التبريد هذه :

الطور الصغرى : لم يكن هنا غير الضوء ، ولم يكن بعد ثمة إلكترونات أو أى نوايا ذرية .

الطور ١ : في هذا الطور وجدت الالكترونات وغيرها من الجسيمات الأولية ، بجانب الضوء (الفوتونات) .

الطور ٢ : هنا ظهرت أيضا نوايا الهيدروجين ونوايا الهليوم .

الطور ٣ : في هذا الطور وجدت أيضا الذرات : ذرات الهيدروجين (لكن لا جزيئات) وذرات الهليوم .

الطور ٤ : بالإضافة إلى الذرات ظهرت الآن الجزيئات ، ومن بينها جزيئات غاز الايدروجين ثنائية الذرة .

الطور ٥ : وُجد في هذا الطور ، مع أشياء أخرى ، الماء في صورته السائلة .

الطور ٦ : في هذا الطور وُجدت - ضمن أشياء أخرى - وبشكل نادر

جدا في البداية ، بلورات الماء ، تعنى الجليد في الصورة

المتباينة المدهشة لرقائق الثلج ، لتظهر أيضا فيما بعد أجسام

صلبة متبلرة مثل الكتل الجليدية ، ثم بلورات أخرى بعد فترة .

ونحن نحيا في الطور السادس ، نعنى أن بعالمنا مناطق محلية بها أجسام

صلبة ومعها بالطبع أيضا سوائل و غازات . ويعيدا عنا هناك أيضا بالطبع مناطق

شاسعة حرارتها أعلى من أن توجد غازات جزيئية .

(٧)

إن ما نسميه حياة لا يمكن أن يبرز إلى الوجود إلا بعد أن تبرد للحد الكافي

منطقةً بالعالم بالطور ٦ - على ألا تكون أبعد من اللازم . من الممكن أن نعتبر الحياة

طوراً استثنائياً جدا داخل الطور ٦ : إن الوجود المتزامن للمادة في صور غازية

وسائلة و صلبة ، أمر ضرورى لما نسميه حياة ، وبالمثل أيضا الحالة الغروية التى تقع

في مكان ما بين الحالة السائلة و الحالة الصلبة . تختلف المادة الحية عن المركيب

المادية غير الحية المشابهة (ظاهرياً) بنفس الطريقة التى يختلف بها طوران من الماء :
مثلاً الصورة السائلة و الصورة الغازية للماء .

و الملمح المميز لهذه الأطوار المعتمدة على الحرارة هو أن : أكمل الاختبارات على أى من الأطوار ، أبداً أن يمكن أكبر العلماء الطبيعيين من التنبؤ بخصائص الطور التالى أو ما بعده : فإذا ما قام أعظم المفكرين بفحص الذرات المعزولة دون أن يتوفر له سوى الطور ٢ - حيث الذرات فقط و لا جزيئات - فلن يتمكن - كما نفترض - مهما دق فحصه لهذه الذرات أن يستنبط عالم الجزيئات التالى . كما أن أدق الاختبارات على البخار فى الطور ٤ لن يسمح له بالتنبؤ بالخصائص الجديدة تماماً للسائل : كخصائص الماء ، أو الثروة من صور بلورات الثلج - ذلك من الكائنات بالغة التعقيد .

و الخصائص كمثل الغازية و السائلة و الصلبة تسمى (بالنظر إلى طبيعتها التى لا يمكن التنبؤ بها) خصائص طارئة . والواضح أن صفة " حى " هى من هذه الخصائص . وهذا لا ينقل لنا الشئ الكثير ، وإن كان يقترح بالفعل تناظراً مع أطوار الماء .

(٨)

لنا إذن أن نفترض أن الحياة طارئة ، كالوعى - ومثلها أيضاً ما نسميه العالم الثالث .

إننى أظن أن أوسع الخطوات الطارئة التى خطتها الحياة و الوعى هى ابتكار اللغة البشرية . لقد قادت هذه بلا شك إلى خلق الجنس البشرى .

و اللغة البشرية ليست فقط مجرد تعبير عن النفس (١) ، أو مجرد وسيلة إشارية (٢) ، فالحيوانات هاتان المهارتان أيضاً . لا ولا هى مجرد مجموعة من الرموز ، فهذه هى الأخرى - حتى الطقوس منها - موجودة فى الحيوانات أيضاً . أما الخطوة الواسعة التى نتج عنها تطوير للوعى غير مسبوق فهى ابتكار العبارات

الوصفية (٣) (أو " الوظيفة التمثيلية " لكارل بوهلر) : العبارات التى تصف مسألة موضوعية قد تناظر أو لا تناظر الوقائع ، معنى عبارات قد تكون صادقة أو كاذبة . وهذه الوظيفة هى الملمح غير المسبوق فى اللغة البشرية .

هنا يكمن الفارق بين لغتنا ولغة الحيوانات . ربما أمكننا أن نقول عن لغة النحل إنها اتصالات صحيحة ، إلا - ربما - عندما يقوم عالم بتضليل نحلة . وقد نجد الاشارات المضلة أيضا بين الحيوانات : فلجنة الفراشات على سبيل المثال قد تتخذ مظهر الأعين . لكننا نحن البشر ، وحدنا ، من اتخذ التدابير للتحقق من الحقيقة الموضوعية ، وذلك عن طريق الحجج النقدية . هذه هى الوظيفة الرابعة للغة ، الوظيفة الجدلية (٤) .

(٩)

إن ابتكار اللغة البشرية الوصفية (التى يسميها بوهلر : التمثيلية) قد مكنتنا من خطوة أخرى إلى الامام ، من ابتكار جديد : ابتكار النقد ، ابتكار " الاختيار الواعى " ، الانتخاب الواعى للنظريات ، بديلاً عن انتخابها الطبيعى . وعلى هذا ، فعلمنا تتجاوز المادية ذاتها ، فلنا أن نقول إن الانتخاب الطبيعى يتجاوز ذاته . إن هذا يقود إلى لغة تحوى تعبيرات صحيحة وكاذبة ، لتقود هذه إذن إلى ابتكار النقد ، إلى بزوغ النقد ، ومن ثم إلى طور جديد من الانتخاب : يقوم الانتخاب الثقافى النقدى بتوسيع الانتخاب الطبيعى ، ويتجاوزه جزئياً . وهذا الانتخاب الثقافى النقدى يوفر لنا وعياً يسمح لنا بمواصلة نقدية لأخطائنا : نستطيع واعين أن نعثر على أخطائنا وأن نتخلص منها ، يمكننا أن نحكم بأن نظرية ما تفضل أخرى . وهذه فى رأى هى النقطة الحاسمة . هنا يبدأ ما نسميه " المعرفة " فى ذلك العنوان الذى طُلب منى أن أحاضر فيه : المعرفة البشرية . ليس ثمة معرفة دون نقد عقلى ، نقد فى خدمة البحث عن الحقيقة . ليس للحيوانات معرفة بهذا المعنى . صحيح أنها تعرف أشياء كثيرة - الكلب يعرف سيده . لكن ما نسميه المعرفة - لاسيما أهم أنواع المعرفة : المعرفة العلمية - إنما يتوقف على النقد العقلى . هذه إذن هى الخطوة الحاسمة ، الخطوة التى

ترتكز على ابتكار العبارات الصحيحة أو الخاطئة . وهذه هى الخطوة التى أقترح أنها تشكل أساس العالم الثالث ، أساس الثقافة البشرية .

(١٠)

يتراكب العالم الثالث مع العالم الأول ، فالعالم الثالث على سبيل المثال يضم الكتب ، و هو يحتوى على عبارات ، هو يشمل فوق كل شىء اللغة البشرية . وهذه كلها - أيضا - أشياء - أشياء فيزيقية ، أحداث ، تقع فى العالم الأول . قد يكون لنا أن نقول إن اللغة تتألف من تصرفات ترتبط بالتراكيب العصبية ، ومن ثم فهى شىء مادى ، تتألف من عناصر من الذاكرة ، من الذكريات ، من التوقعات ، من سلوك مكتسب و مكتشف ، ومن الكتب . أنت تستطيع أن تسمع محاضرتى الآن بسبب الصوتيات : أنا أثير ضجة ، وهذه الضجة هى جزء من العالم الأول .

أحب الآن أن أوضح أن هذه الضجة قد تكون أكثر من مجرد صوتيات . إن الجزء منها الذى يتجاوز العالم الأول الذى أستخدمه ، يشكل بالتحديد ، ما أسميته العالم الثالث ، سوى أنه لم يُلحظ حتى الآن إلا لاما . (لا يسمح لى الوقت - بكل أسف - أن أتحدث عن تاريخ العالم الثالث ، على أنك تستطيع أن تراجع كتابى "المعرفة الموضوعية " ، الفصل الثالث ، الجزء الخامس) . أود أن أحاول تفسير النقطة الرئيسية ، أعنى الجزء اللامادى ، الوجه اللامادى للعالم الثالث ، أو الوجه المستقل للعالم الثالث ، كما يمكن أن نسميه : ما يمضى لأبعد من العالمين الأول والثانى . أحب فى نفس الوقت أن أوضح أن الوجه اللامادى للعالم الثالث لا يلعب فقط دوراً فى وعينا - ونوره فيه رئيسى - ولكنه واقعى ، بصرف النظر حتى عن العالمين الأول والثانى . يمكن أن يكون الوجه اللامادى (واللواعى) للعالم الثالث - كما أمل أن أوضح - أثر على وعينا ، وعلى العالم المادى (الأول) من خلال وعينا .

و على هذا فإننى أود أن أناقش تفاعل - أو إن شئت حلزنة - الآليات الارتجاعية بين العوالم الثلاثة و ما ينشأ عنها من تعزيز متبادل . كما أحب أن أبين أن ثمة شيئاً لا مادياً هنا ، هو محتوى تعبيراتنا ، محتوى حججنا - فى مقابلة الصياغات

الصوتية أو المكتوبة (ومن ثم المادية) لهذه التعبيرات و المحجج . إن الموضوع أو المحتوى هو ما يهمننا حيثما استخدمنا اللغة بمعناها الانسانى الحقيقى . إن ما ينتمى إلى العالم الثالث هو محتوى الكتاب قبل كل شيء ، لا شكله الفيزيقي .

إليك حالة بسيطة باللغة البساطة تبين بوضوح أهمية فكرة المحتوى : مع تطور اللغة البشرية ظهرت الأعداد ، العد ، بالكلمات " واحد " ، " اثنان " ، " ثلاثة " ... الخ . هناك لغات ليس بها إلا الكلمات " واحد " ، " اثنان " ، " كثير " ؛ وهناك أخرى ليس بها سوى " واحد " ، " اثنان " ... حتى " عشرين " وبعدها " كثير " . ثمة لغات - كلفتنا - ابتكرت طريقة تسمح بأن نبدأ العد من أى رقم ؛ نعنى طريقة ليست فى جوهرها متناهية ، وإنما هى غير مقيدة ، بمعنى أننا نستطيع من ناحية المبدأ أن نتجاوز أى رقم بإضافة رقم آخر إليه . إن هذا واحد من أعظم الابتكارات التى نشأت لسبب وحيد هو ابتكار اللغة : طريقة بناء تتابع لا ينتهى ، من أعداد أكثر و أكثر . من الممكن صياغة تعليمات تشكيل مثل هذا التتابع لغويا أو فى برنامج كمبيوتر ، و من الممكن إذن أن توصف كشيء عيى . لكن اكتشافنا أن متوالية الأعداد الطبيعية لانتهائية (فى صميمها) هو أمر تجريدى تماما ، لأن هذه المتوالية اللانهائية لا يمكن أن تجعل لحظية ، بصورة عينية ، لا فى العالم الأول ولا فى العالم الثانى . إن المتوالية اللانهائية من الأعداد الطبيعية هى " شيء تخيلى خالص " ، أو ، كما يقولون : إنها نتاج خالص للعالم الثالث ، لأنها تنتمى فحسب إلى ذلك الجزء المجرد من العالم الثالث المؤلف من عناصر نفكر فيها فعلا ، ولكنها لم تجعل لحظية بصورة عينية لا فى تفكير و لا فى أعداد فيزيقية عينية ، ولا فى برامج كمبيوتر . وقد يمكننا القول إن اللانهائية (الكامنة) لمتوالية الأعداد الطبيعية ليست ابتكارا ، بل هى كشف . إننا نكتشفها كإمكانية ، كخصيصة غير مقصودة لمتوالية ابتكرناها .

بنفس الشكل نكتشف خصيصة الأعداد : " الزوجية " و " الفردية " ؛ و " القابلة للقسمة " و " الصماء أو الأولية " . كما نكتشف مشاكل مثل مشكلة اقليدس : هل متوالية الأعداد الصماء لا متناهية أم هى متناهية (كما تقترح النذرة المتزايدة للأعداد الصماء الكبيرة) ؟ كانت هذه المشكلة محجوبة تماما - إن جاز هذا التعبير : لم تكن حتى فى العقل اللاوعى ، كانت ببساطة غير موجودة عندما ابتكرنا النظام

العددي . أم تراها كانت موجودة ؟ لو انها كانت كذلك فلا بد أن كانت بمعنى تخيلي مجرد خالص ، نقصد بالمعنى التالي : إنها كانت مخبوءة بالنظام العددي الذي شيدناه ، لكنها كانت هناك دون أن يدركها أحد ، لم تكن مخبوءة في لا وعي هذا الشخص أو ذاك ، ودون أن تترك أى أثر فيزيقي خلفها . ليس ثمة كتاب يمكن أن نقرأ فيه عنها . لم تكن إذن موجودة فيزيقياً . لم تكن أيضاً موجودة بالنسبة للعالم الثاني . لكنها كانت هناك كمشكلة لم تُكتشف بعد ، إن تكن قابلة للاكتشاف : هي مثال نموذجي لمشكلة تنتمي فحسب إلى الجزء المجرد الخالص من العالم . وعلى النكر ، لم يتم اقليدس فقط باكتشاف المشكلة ، إنما قام أيضاً بحلها . لقد وجد اقليدس دليلاً على ضرورة أن يوجد دائماً عدد أصم آخر بعد كل عدد أصم ، الشيء الذي يعنى أن تتابع الأعداد الصماء لا متناه . إن هذه القضية تصف وضعاً هو بوضوح تجريدي خالص : هو أيضاً ينتمي إلى الجزء التجريدي الخالص من العالم الثالث .

(١١)

هناك أيضاً الكثير من المشاكل المرتبطة بالأعداد الصماء التي لم تجد حلاً ، مثل مشكلة جولداخ : هل كل عدد أولي يزيد على ٢ هو حاصل جمع عددين صمّوين؟ قد يكون لمثل هذه المشكلة حل ايجابي أو حل سلبي ، وقد تكون مشكلة بلا حل . وكونها مما لا حل له أمر قد يحتمل برهاناً وقد لا يحتمل . بهذا تظهر مشاكل جديدة .

كل هذه مشاكل واقعية بمعنى أن لها آثاراً ، إن لها فوق كل شيء أثراً على العقل البشري . فقد يرى الشخص المشكلة أو يكتشفها ثم يحاول حلها . إن إدراك المشكلة ومحاولة حلها يشكل نشاطاً للوعي ، للعقل البشري : ثم إن هذا النشاط قد نشأ أيضاً عن المشكلة ، عن وجود المشكلة . وقد ينتج عن حل المشكلة نشر بحث ، ومن ثم فإن مشكلة العالم الثالث المجردة قد تتسبب (عن طريق العالم الثاني) في تشغيل أضخم المطابع . كتب اقليدس حله للمشكلة الخاصة بالأعداد الصماء . كان هذا عملاً فيزيقياً له نتائج عديدة . ولقد أعيد نشر برهان اقليدس في الكثير من كتب المراجع ، نعني في أشياء مادية . وهذه وقائع في العالم الأول .

طبيعي أن الوعي ، أى العالم الثانى ، يلعب الدور الرئيسى فى السلاسل العلية التى تقود من المشكلة التجريبية إلى العالم الأول . وعلى قدر رؤيتى فإن الجزء المجرد من العالم الثالث ، عالم المحتوى المجرد غير الفيزيقي ، الذى هو العالم الثالث الفعلى المحدد ، هذا العالم لم يسبب أبداً أثراً مباشراً على العالم الأول - ولا حتى بمساعدة الكمبيوتر . فالوعي ، العالم الثانى ، دائماً ما يصوغ الرابطة . (ربما تَغير هذا يوماً) . إننى اقترح أننا نتحدث عن " العقل " عندما نشير إلى الوعي - فى دوره التفاعلى مع العالم الثالث .

إننى اعتقد أن الوساطة التى يقوم بها العقل مع قاطنى العالم الثالث تؤثر فى ، وتشكل ، حياتنا الواعية واللاواعية بطريقة قاطعة . هنا ، فى التفاعل بين العالم الثانى والعالم الثالث ، يكمن مفتاح فهم الفرق بين الوعي البشرى والحيوانى .

(١٢)

لتلخيص ما سبق يمكن أن نقول إن العالم الثالث - لاسيما الجزء منه الذى تخلقه اللغة البشرية - هو من نتاج وعينا ، عقلنا . هو مثل اللغة البشرية من ابتكارنا . لكن هذا الابتكار شئ خارجى بالنسبة لنا ، خارج جلدنا (خارج جسمنا) . إنه شئ موضوعى مثل كل ابتكارتنا . ومثل كل ابتكارتنا فهو يخلق مشاكله الخاصة ، التى تعتمد علينا بالرغم من استقلالها . (تَنَكَّرُ التحكم فى النار ، أو ابتكار العربية ذات المحرك) . وهذه المشاكل مشاكل غير متعمدة وغير متوقعة . إنها نتائج نموذجية غير متعمدة لعملنا ، تؤثر بدورها علينا .

هكذا يظهر العالم الثالث الموضوعى ، المجرد ، المستقل ، الذى هو فوق ذلك واقعى وفعال .

و الرياضيات مثال قد لا يكون نموذجيا تماما ، إن يكن رغم ذلك لافتا للنظر .
إنها بوضوح من صنعنا ، من ابتكارنا . ورغم ذلك فمن المؤكد أن الرياضيات تقريبا
موضوعية ، وهي في نفس الوقت مجردة : إنها عالم كامل من المشاكل وال طول ، لا
نبتكرها نحن ، وإنما نكتشفها .

و على ذلك فإن من تَفَكَّرُوا في وضع الرياضيات قد وصلوا على الأغلب إلى
رأيين . ولدينا في الواقع فلسفتان للرياضيات :

(١) **الرياضيات من صنع الانسان** ، لأنها تعتمد على حدسنا ؛ أو هي
من بنائنا ؛ أو هي من ابتكارنا (الحدسية ، البنائية ، المواضعة) .

(٢) **الرياضيات مجال يوجد موضوعيا بون حاجة لأحد** . إنه مجال
من الحقائق الموضوعية ثرى ثراء لا نهائيا ، لا نخلقه نحن ، وإنما نواجهه
موضوعيا . وفي مقدورنا اكتشاف أكثر من عدد محدود من هذه الحقائق
(عادة ما يوصف هذا المفهوم عن الرياضيات : " بالأفلاطونية ") .

وقفت هاتان الفلسفتان حتى الآن في تعارض مباشر مع بعضهما بعضا . لكن
نظرية العالم الثالث تبين أن كليهما صحيح : إن المتوالية اللانهائية للأعداد الطبيعية
(على سبيل المثال) هي ابتكارنا اللغوى ، مواضعتنا ، تشكيلنا . لكن الأعداد الصماء
ومشاكلها ليست كذلك : إننا نكتشف هذه في عالم موضوعي ، ابتكرناه في الحق أو
خلقناه ، لكنه (مثل كل الابتكارات) أصبح موضوعيا منفصلا عین صنعوه ومستقلا
عن إرادتهم : أصبح " مستقلا " ، " تخليا خالصا " : أصبح " أفلاطونيا " .

إن يكون ثمة شجار ، من وجهة نظر العالم الثالث ، بين فلسفتي الرياضيات .
يبقى على الأكثر الخلاف فيما إذا كان أحد الموضوعات الرياضية من صنع الانسان
(كمثل المتوالية اللانهائية من الأعداد أو مُشْتَمَل فئات النظرية الشكلية للفئات) . أم أن
علينا أن نواجه هذا المجال كجزء من العالم الموضوعي . لكننا عرفنا منذ عام ١٩٦٣
على الأقل (بول كوهين) أن النظرية الشكلية للفئات هي أيضا من صنع الانسان .

والقد عرفنا من زمان طويل أنه حتى الرياضيين غير معصومين من الخطأ ، وأننا نستطيع أن نفند نظرياتهم ، لكننا لا نستطيع دائما أن نثبتها .

حاولت أن أقسر العالم الثالث . وأصل الآن إلى الجزء الثالث والآخر من محاضرتي : عن صياغة الواقع .

٣- عن صياغة الواقع

(١)

إن التفاعل بين العالم الأول والثاني والثالث هو ما يمكن اعتباره **صياغة الواقع** : التفاعل الذي يتألف من آليات استرجاعية مركبة ، والذي بداخله نعمل ، مستخدمين طريقة التجربة والخطأ . نعلم أننا نتدخل وأعين في هذا الحيز من الآليات الاسترجاعية . نحن - العقل البشري ، أحلامنا ، أهدافنا - صنّاع العمل ، صناع المنتج ، ونحن نتشكل في نفس الوقت بما نصنع . إن هذا في الحقيقة هو العنصر الخلاق في البشرية : أننا في عملية الابداع نحور في نفس الوقت أنفسنا من خلال عملنا . صياغة الواقع إذن من صنعنا ، هي عملية لا يمكن فهمها دون محاولة فهم أوجهها الثلاثة ، تلك العوالم الثلاثة ، ودون محاولة فهم الطريقة التي بها تتفاعل هذه العوالم الثلاثة مع بعضها بعضا .

يتأثر هذا الحيز من التفاعلات أو آليات الاسترجاع بتطويرنا نظريات ويأملنا . وكمثال ، هناك تشكيل ، أو خلق ، أو ابتكار طائر ليوناردو : أو ما نسميه الآن جميعا باسم الطائفة . من المهم أن نلاحظ أن الحلم بالطيران هو الذي قاد إلى الطيران ، وليس ، كما سيقترح ولا شك التفسير المادي للتاريخ لما ركس وإنجلز ، الحلم بأن يقود هذا إلى التكسب . حلم أوتو ليلينثال (وأنا أعرف شقيقه معرفة شخصية) ، والاخوان رايت ، وغيرهم ، بالطيران ، ثم انهم خاطروا بأرواحهم لتحقيق

الحلم . لم يكن الأمل في الريح هو الدافع لهم ، وإنما كان الحلم بحرية جديدة - حلم توسيع موطئنا الأيكولوجي : لقد فقد أوتو ليلينتال حياته وهو يحاول البحث عن عالم أفضل .

يلعب العالم الثالث دوراً حاسماً في صياغة الواقع ، وفي محاولة تحقيق حلم العالم الثاني في الطيران . والعامل الحاسم هو الخطط والرسومات ، الفروض ، المحاولات ، الحوادث والإصلاحات ، باختصار منهج التجربة وإزالة الأخطاء من خلال النقد .

هذا هو لولب الآلية الاسترجاعية . من داخله يلعب العالم الثاني ، بعلمائه والمبتكرين أيضاً ، دوراً كبيراً . لكن الأكثر أهمية هي المشاكل الطارئة ، بل والعالم الثالث قبل كل شيء ، من خلال أثره الاسترجاعي الدائم على العالم الثاني . يُصْلِحُ العالم الثالث أخطائنا على الدوام ، إلى أن نتمكن في النهاية من تحقيقها .

أوضح لي المتشائمون أن أوتو ليلينتال - طيار الطائرات الشراعية الألماني - قد حلم ، مثل ليوناردو ، بأسلوب من الطيران يشبه أسلوب الطائر . لو قُدِّرَ لهم أن يشاهدوا " الإيرباص " إذن لأصابهم الذعر !

وهذه الملاحظة صحيحة إلى المدى الذي فيه أبداً لا تتحقق أفكارنا بالطريقة التي تصورناها **بالضبط** . ورغم ذلك فإن الملاحظة خاطئة . إن الأمر لا يحتاج من كل من يريد اليوم أن يطير بنفس الطريقة التي أرادها ليوناردو و ليلينتال ، سوى أن يلتحق بنادٍ للطيران الشراعي . فإذا ما كان لديه ما يكفي من الشجاعة فلن يجد في الأمر صعوبة كبيرة . ولأنه أن لدى الآخرين الذين يستخدمون الإيرباص أو بوينج ٧٤٧ ، أن لديهم أسبابهم لتفضيل هذه الطريقة في الطيران رغم اختلافها الواضح عن الطائرة الشراعية ؛ لتفضيلها عن الطيران الشراعي أو السكة الحديد أو الباكس أو السيارة . بل إن الطيران في المقاعد الضيقة بالطائرات العملاقة قد خلق الكثير من الامكانيات الجديدة والحريات الجديدة القيمة للكثير من الناس .

ليس من شك في أن الطائرات العملاقة هي من نتائج أحلام ليوناردو وليليتال .
 - نتائج ربما لم تكن متوقعة . فإذا استخدمنا لغتنا و معرفتنا العلمية و تكنولوجيايتنا ،
 ففي مقبورنا أن نتنبأ بالنتائج المستقبلية لأحلامنا ، ورغباتنا ، وابتكاراتنا ، بشكل أفضل
 من تنبؤ النباتات و الحيوانات ، لكن - مؤكداً - **ليس بشكل أفضل كثيراً** . من
 المهم أن ندرك القدر الضئيل الذي نعرفه عن هذه النتائج غير المتوقعة لأفعالنا . إن
 أفضل وسيلة متاحة لنا لا تزال ، هي **التجربة و الخطأ** : تجارب كثيراً ما تكون
 خطيرة ، ثم أخطاء قد تكون أخطر ، خطرة أحياناً على البشرية .

و الاعتقاد في يوتوبيا سياسية هو بالذات أمر خطر - ربما يرتبط هذا بحقيقة
 أن البحث عن عالم أفضل (مثل فحص بيئتنا) هو (إن كنتُ على صواب) واحد من
 أقدم و أهم غرائز الحياة جميعاً . نحن على حق في أن نؤمن بأن لنا ، و أننا نستطيع ،
 أن نسهم في تحسين عالما . لكن ، لا يجب أن نتصور أننا نستطيع أن نتنبأ بنتائج
 خططنا و أفعالنا . لا يجب قبل كل شيء أن نضحى بأية حياة بشرية (إلا - ربما -
 بأرواحنا نحن ، في أسوأ الظروف) . لا و ليس لنا الحق في أن نحض الآخرين أو
 حتى نشجعهم على التضحية بأرواحهم ، ولا حتى من أجل فكرة ، من أجل نظرية .
 اقتنعنا نحن بها تماماً (ربما نون مبرر معقول ، بسبب جهلنا) .

على أية حال ، إن بعضاً من بحثنا عن عالم أفضل يلزم أن يتضمن البحث عن
 عالم لا يُفَع فيه الآخرون إلى التضحية بأرواحهم من أجل فكرة .

ها قد وصلت إلى نهاية محاضرتي . أود أن أضيف ملاحظة واحدة أخيرة
 متفائلة ، ختمتُ بها أيضاً مساهمتي في كتاب " **الذات و المخ** " الذي كتبته مع
 صديقي السيرجون إيكسلز .

حاولت أن أبين فيما سبق أن الانتخاب الدارويني وفكرتي الانتخاب الطبيعي والضغوط الانتخابية ، ترتبط عموماً بالصراع الحضاري من أجل البقاء . وهذه البيولوجيا لا يلزم أن تؤخذ مأخذ الجد - إلا جزئياً فقط .

لكن هذا كله قد تغير تماماً مع بزوغ الوعي البشري و بزوغ العقل و بزوغ النظريات المصاغة لغوياً . لذا أن تترك الأمر للمناقشة بين النظريات لتتخلص من غير الصالح منها . في الأزمنة الغابرة كانوا يتخلصون من معتق النظريات . لكننا نستطيع الآن أن ندع النظرية تموت بدلاً منا . إن الوظيفة الرئيسية للعقل و للعالم الثالث من وجهة النظر البيولوجية - من وجهة نظر الانتخاب الطبيعي - هي أن تجعل من استخدام النقد الواعي أمراً ممكناً ، ومن ثم انتخاب النظريات دون قتل مؤيديها . ولقد أصبح هذا الاستخدام غير العنيف لمنهج النقد العقلي ، أصبح ممكناً بفضل التطوير البيولوجي ؛ بفضل ابتكارنا اللغة و ماتلاه من ابتكار العالم الثالث . لاشك أن الانتخاب الطبيعي - بهذه الطريقة - سيتغلب على صفته القاسية نوعاً ، أو يتجاوزها : فمع بزوغ العالم الثالث أصبح من الممكن أن نتخب أفضل النظريات ، أفضل التكيفات ، حتى دون عنف . نستطيع الآن أن نتخلص من النظريات الخاطئة بالنقد غير العنيف . لاشك أن النقد العنيف لا يزال يُستخدم حتى الآن ، وإنما نادراً : فالنقد نشاط يتسم دائماً ببعض العنف ، لا يزال ، حتى لو دارت المعركة على الورق . لكن لم يعد ثمة دواع بيولوجية للنقد العنيف ، وإنما دواع ضده .

و على هذا فإن النقد نصف العنيف السائد الآن قد يكون مرحلة انتقالية في تطوير العقل . ويزوغ العالم الثالث إنما يعني أن التطور الثقافي غير العنيف ليس مجرد حلم يوتوبى . إنه نتيجة بيولوجية ، نتيجة متوقعة تماماً ، ليزوغ العالم الثالث من خلال الانتخاب الطبيعي .

إن صياغة بيئتنا الاجتماعية بهدف السلام و اللاعنفي ليست مجرد حلم . هذا هدف ممكن ، بل هو هدف للبشرية ضروري من وجهة النظر البيولوجية .

ملاحظات

* هناك بالطبع حقائق تعضد التفسير القديم ، مثل التغيرات الجائحة للموطن ، قل مثلاً ، بسبب استخدام سم مثل الد . د . ت . أو البنسلين . فى مثل هذه الحالات التى لا علاقة لها باختيار الكائنات ، سنجد أن بزوغ طفرة بالصدفة قد يكون هو ما يحدد بقاء النوع . إن الوضع يشبه الحالة الشهيرة فى انجلترا المعروفة بأسم " القتامة الصناعية " ، نعنى تطوير سلالات داكنة (من الفراشات) عن طريق التأقلم للتلوث الصناعى . وهذه الحالات اللافتة للنظر ، والمتكررة تجريبياً ، قد تفسر السبب فى شيوع تفسير الداروينية الذى وصفته بأنه " متشائم " .

(٢)

عن المعرفة و الجمال

سيدى رئيس الجامعة ، سيدى العميد ، سيداتى و ساداتى . اسمحوا لى أولاً أن أشكر كلية العلوم الاقتصادية لجامعة يوهان فولفجانج جوته ، على هذا الشرف الجليل الذى خلّعه على منحنى الدكتوراه الفخرية . يمكننى الآن أن أرد مع يوهان فولفجانج جوته المونولوج العظيم الأول للدكتور فاوست :

يقولون إننى معلم ، و أننى فوق ذلك طيبب ...
لكننى فى التدريس لست المدرس الكفء .

لكن ، لا بد لى حقا أن استمحيكم عذراً لأتلو بضعة أبيات من بداية المونولوج ،
وستجدون أن لها علاقة وثيقة بهذه المحاضرة :

لقد درست الفلسفة
ليال طويلة
درستها فى لهفة ، وفى جد
و درست الطب و القانون
أجهدتني دراستهما
و تأمرت جميعاً لتفلق عقلى .
ثم تحولت إلى اللاموت
لبتقى الحقيقة ؟
لكن هذا الموضوع ، يارياه ! ، كان محض كُفْر .
وهكذا أقف الآن

أحمق مضجراً بمحاضرة التقيت يوم ٨ يونيو ١٩٧٩ فى القاعة الكبرى لجامعة فرانكفورت أم
مين بمناسبة منحنى الدكتوراه الفخرية .

لا أعرف أكثر
مما كنت أعرف .
يقولون إننى معلّم
وأنتى فوق ذلك طبيب
لكننى فى التدريس
لست المدرس الكفء .
لكم نُقْتُ أن أعرف
القوى الكبرى التى تربط
هذا العالم سوياً .
أعرف الآن أننا عميان .
لأننى أدركت أن المعرفة الحقة
لا يمكن أن نبلغها .
قلبي يكاد ينكسر :
إننى جد حزين .

لعلكم قد لاحظتم أن ما يقوله الدكتور فاوست له علاقة وثيقة بالموضوع : هو يقودنا إلى عين الموضوع الذى يشير إليه عنوان حديثى ، موضوع المعرفة والجهل . وأنا أنوى أن أعالج هذا الموضوع تاريخياً ، إن يكن ذلك باختصار شديد ، وأن أجعل بؤرة حديثى تعاليم سقراط : وعلى هذا فسأبدأ بأبدع عمل فلسفى أعرفه : " **اللفاح** سقراط أمام قضائته " ، لأفلاطون .

(١)

تحتوى محادثة " **اللفاح** " لأفلاطون على خطاب مرافعة سقراط و على تقرير قصير عن إدانته . وأنا أعتبر أن هذا الخطاب يتسم بالأصالة . فيه يصف سقراط مدى دهشته و انزعاجه عندما سمع أن راهب معبد دلفى أجاب رداً على السؤال الجسود " هل هناك من هو أحكم من سقراط ؟ " بقوله " ليس هناك من هو أحكم منه " يقول سقراط " عندما سمعت هذا سألت نفسى : ما الذى كان يعنيه أبوللو ؟ فأتا أعرف أنى لست حكيماً ، ولا أنا بالغ الحكمة ، بل ولست حتى قليلها . ولما وجد سقراط أنه لا

يستطيع أن يفهم ما يعنيه الإله بنبوة الراهب ، قرر أن يحاول تقنيدها . مضى إذن إلى شخص كان يُعتبر حكيما ، أحد السياسيين بآثينا ، ليعرف منه . يصف سقراط النتيجة فيما يلي : المؤكد أنني أحكمُ من هذا الرجل : صحيح أن أينا لا يعرف شيئا ذا نفع ، لكنه يفترض أنه يعرف شيئا ، وهو لا يعرف شيئا . صحيح أنني لا أعرف أنا الآخر شيئا ذا نفع ، لكنني لا أدعى أنني أعرف أى شيء . بعد أن تحدث سقراط مع السياسيين ، مضى إلى الشعراء . كانت النتيجة واحدة . ثم ذهب إلى الصناع . هؤلاء يعرفون الحق شيئا لا يفهمه . لكنه وجد أيضا أن ثمة انطبعا لبيهم بأنهم يعرفون أشياء أخرى كثيرة ، بل وأعظم الأشياء . ولقد أفسدت غطرستهم معرفتهم الأصلية

وعلى هذا فقد توصل سقراط فى نهاية المطاف إلى التفسير التالى لنبوة دلفى: الإله - بجلاء - لم يكن يرغب فى أن يقول أى شيء عن سقراط . لقد استخدم هذا الاسم فقط ليقول " إن أحكم الرجال هو من يدرك مثل سقراط أنه ليس فى الواقع حكيما " .

(٢)

إن تبصر سقراط فى جهلنا - " إننى أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئا ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " - هذا التبصر فى رأى ذو أهمية قصوى ، ولم يكن التعبير عنه أبداً فى مثل وضوحه بمحاورة **دفاع سقراط** ، هذا التبصر السقراطى لم يؤخذ كثيرا مأخذ الجد ، لقد اعتُبر - تحت تأثير أرسطو - تهكيا . بل ان أفلاطون نفسه قد رفض فى نهاية الأمر (فى **جورجياس**) تعاليم سقراط عن جهلنا ، ورفض معها الموقف العقلى السقراطى المميز : الدعوة إلى التواضع العقلى .

يصبح هذا واضحا إذا قارنا النظرية السقراطية لرجل الدولة بالنظرية الأفلاطونية . من الواجب أن تكون لهذه النقطة بالذات أهمية خاصة بالنسبة لمن يُمنح الدكتوراه الفخرية.

يرى كل من سقراط و أفلاطون أن رجل الدولة يجب أن يكون حكيماً . لكن هذا يعنى شيئاً مختلفاً تماماً عند كل منهما . فهو يعنى عند سقراط ضرورة أن يكون رجل الدولة مدركاً جهله الأكيد ، ومن هنا يزكى سقراط التواضع العقلى إن " أعرف نفسك عنده تعنى " لتكون مدركاً ضالة ما تعرفه "

و فى المقابلة يفسر أفلاطون الحاجة لأن يكون رجل الدولة حكيماً ، كمُتطلب لحكم الحكماء ، لحكم المفكرين إن من يمتلك الكفاءة كى يحكم هو الجدلى عالى الثقافة ، القليسوف العالم . هذا هو معنى الإصرار الأفلاطونى على ضرورة أن يصبح الفلاسفة ملوكاً ، و الملوك فلاسفةً متمرسين . ولقد تأثر الفلاسفة بشدة بهذا الشرط - أما الملوك ، فلنا أن نفترض أن تأثرهم لم يكن على نفس الدرجة .

يصعب أن نجد تعارضاً أوسع من هذا بين تفسرين ، لضرورة أن يكون رجل الدولة حكيماً ، إنه الفارق بين التواضع العقلى و الغطرسة العقلية ، وهو أيضاً الفارق بين اللامعصومية - إدراك أن المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ - و بين النزعة التعالية - نظرية إضفاء السلطة على المعرفة و العارف ، على العلم و العلماء ، على الحكمة و الحكيم ، على التعلم و المتعلم

من هذا يتضح كيف يمكن أن يؤدى تعارض فى تقييم المعرفة البشرية - نعنى : تعارضاً إبستمولوجياً - إلى متطلبات و أهداف سياسية أخلاقية متباينة

(٣)

أحب الآن أن أناقش اعتراضاً على اللامعصومية ، اعتراضاً قد يمكن - فى رأى - أن يُستخدم حجة فى صف اللامعصومية .

ذاك هو الاعتراض بأن المعرفة ، على عكس الرأى أو الفرض ، هى فى جوهرها موضوع سلطة . ثم أن الاستعمال اللغوى الشائع يعضد نظرية الطبيعة السلطوية للمعرفة . فاستخدام التعبير " أنا أعرف " يكون صحيحاً ، نحوياً فقط ، عند توفر الشروط الثلاثة التالية : أولاً صحة ما ادعى معرفته ، ثانياً يقينه ، وثالثاً وجود أسباب كافية لذلك . كثيراً ما نسمع مثل هذه التحليلات فى المناقشات الفلسفية ، ونقرأها فى

كتب الفلاسفة . وهذه التحليلات في الحق تبين ما نعنيه بكلمة " معرفة " في استخدامنا اليومي . إنها تحلل مفهوماً أود أن أطلق عليه اسم المفهوم الكلاسيكي للمعرفة : هذا المفهوم الكلاسيكي يتضمن صحة ما نعرفه و يقينه ؛ ويتضمن أن لدينا من الأسباب ما يكفي لنقول إنه صحيح .

إن هذا المفهوم الكلاسيكي للمعرفة هو بالضبط ما استخدمه سقراط عندما قال " إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " يستخدم جوته نفس هذا المفهوم الكلاسيكي للمعرفة عندما جعل فاوست يقول :
 أن أشعر الآن ألا شيء يمكن أن يُعرف !
 هذه فكرة تضطرم في قلبي .

و من ثم فإن هذا المفهوم الكلاسيكي للمعرفة - مفهوم المعرفة في لغتنا اليومية - هو المفهوم الذي تستخدمه اللامعصومية ، مذهب اللامعصومية ، لتؤكد على أننا دائماً (أو نكاد) مؤهلون للخطأ ، وأنها لذلك لا نعرف شيئاً ، أو لا نعرف إلا القليل جداً (بالمعنى الكلاسيكي للمعرفة) ، أو أننا ، كما يقول سقراط ، لا نعرف شيئاً ذا نفع .

فيم يا ترى كان يفكر سقراط عندما قال " إننا لا نعرف شيئاً ذا نفع ؟ " أو ، في ترجمة حرفية أدق " إننا لا نعرف شيئاً جميلاً طيباً " ؟ سقراط هنا كان يفكر في الأخلاقيات على وجه الخصوص . كان أبعد ما يكون عن أن يعلن بأن المعرفة الأخلاقية مستحيلة . على العكس ، حاول أن يجد لها أساساً . كانت طريقته في هذا طريقته نقية : نقد كل شيء بدا له ، وللآخرين ، أنه يقيني . ولقد كان هذا المنهج هو الذي قاده إلى اللامعصومية ، وإلى إدراك أنه والآخرين أبعد ما يكونون عن بلوغ المعرفة في الأمور الأخلاقية . ورغم ذلك كان سقراط فيلسوفاً أخلاقياً مبتكراً . فعنه و عن معاصره ديموقريطس جاءت تلك القاعدة الخطيرة الصحيحة من قواعد الحياة : " أن تُظلم وتقاسى ، خير من أن تُظلم " .

(٤)

دعنا نرجع إلى " الدفاع " عندما قال سقراط ألا شيء نافعاً يعرفه هو أو يعرفه الآخرون ، فربما كان يفكر ايضاً في فلاسفة الطبيعة ، في هؤلاء المفكرين الاغريق العظام الذين نسميهم الآن " قبل السقراطيين " ، مبتكرى ما نعرفه الآن باسم العلوم الطبيعية . ربما كان سقراط يفكر في أناكساغوراس بالذات ، فيلسوف الطبيعة الذى أورد ذكره في " دفاعه " بعد قليل ؛ إن يكن بطريقة لا تتسم كثيراً بالاحترام : ذلك أنه قال إن أعمال أناكساغوراس - التى وصفها بأنها " غير ناجحة " - لا تساوى عند بائعى الكتب فى إثينا أكثر من دراهمة واحدة . كما أن ثمة عملاً آخر لأفلاطون (هو : فيثو) يلجح إلى أن سقراط قد أحبطته كثيراً فلسفة أناكساغوراس الطبيعية ، بل وفلسفة الطبيعة على وجه العموم . ومن ثم قلدينا من الأسباب ما يجعلنا نفترض أن سقراط عندما قال " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً - وحتى هذا أكاد لا أعرفه " ، إنما كان يفكر فى الكثير مما قابله من مشاكل خطيرة لم تحل ؛ من المشاكل الأخلاقية والسياسية إلى مشاكل فلسفة الطبيعة .

لا ريب أنه لم يكن ثمة الكثير ما بين سقراط وبين فاوست جوته . لكن لنا أن نفترض أن التبصر " بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً " كان يضطرب أيضاً فى قلب سقراط : أنه مثل فاوست كان يعانى أشد المعاناة من الرغبة غير المحققة لكل عالم حقيقى :

أن يعرف أى قوى قد تكون
تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم

لكن العلوم الطبيعية الحديثة قد قربتنا رغم ذلك من هذا الهدف غير المحقق وعلى هذا فلا بد أن نسأل عما إذا كانت العلوم الطبيعية الحديثة قد بينت أن الموقف العقلى للجهل السقراطى قد تم تجاوزه .

(٥)

الواقع أن نظرية الجاذبية لنيوتن قد خلقت وضعاً جديداً تماماً . من الممكن أن تعتبر هذه النظرية تحقيقاً - تم بعد أكثر من ألفى عام - لبرنامج البحث الأصلي للفلاسفة الطبيعيين قبل السقراطيين . وربما فكر نيوتن نفسه في نظريته في هذا الضوء عندما وضع عنوان كتابه " *الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية* " . لقد كان تحقيقاً تجاوز أجمع أحلام العالم القديم .

كانت خطوة إلى الأمام غير مسبوقة . ليس ثمة وجه للمقارنة بين نظرية ديكارت ونظرية نيوتن ، تلك التي حلت بالتدريج محل سابقتها . لم تكن نظرية ديكارت تقدم أكثر من تفسير وصفي مبهم للغاية للحركات الكوكبية ، ورغم ذلك فقد كانت أيضاً تُعارض حقائق موطدة حتى في تلك الأيام . من بين الأخطاء الكبرى التي كانت هذه النظرية تقدمها : أن الكواكب الأبعد عن الشمس هي الأسرع حركة . ومن ثم فالنظرية لم تكن فقط تعارض الملاحظات ، وإنما كانت تعارض أيضاً القانون الثالث لكبلر

أما نظرية نيوتن ، فلم تكن فقط تفسر قوانين كبلر ، وإنما كانت تسمح بها أيضاً ، لأنها تعطي التنبؤات الكمية الصحيحة للانحرافات البسيطة من هذه القوانين .

(٦)

خلقت نظرية نيوتن إذن وضعاً عقلياً جديداً . كانت نصراً عقلياً لا يبارى . وثُبتت تنبؤات نظرية نيوتن بدقة لا تصدق . اكتُشفت في مدار كوكب يورانس انحرافات طفيفة عن المدار الذي يتنبأ به نيوتن ، ولقد كانت هذه الانحرافات هي ما استخدمه أدامز وإيفريه - بمساعدة نظرية نيوتن (وكثير من الحظ) - في حساب موقع كوكب جديد غير معروف ، ليقوم جالاً بعدهما باكتشافه . لم تفسر نظرية نيوتن حركة الأجرام السماوية فقط ، وإنما فسرت أيضاً الميكانيكا الأرضية : حركة الأجسام على سطح الأرض .

يبدو أن هذه في الحق معرفة : صحيحة ، يقينية ، ومبررة بما يكفي . المؤكد أن
لن يكتنفها أى شك .

تطلب الأمر زمناً طويلاً قبل أن يدرك الناس جدة الوضع العقلى . ما حدث لم
يدركه إلا القليلون . عرف دافيد هيوم ، أحد كبار الفلاسفة ، أن ثمة خطوة واسعة إلى
الامام قد اتخذت ، لكنه لم يعرف بالضبط حقا حجم هذا التقدم فى المعرفة البشرية
وجوهريته . وأخشى أن أقول إن الكثيرين فى أيامنا هذه لم يفهموا هذا تماما .

(٧)

كان عمانوئيل كانط هو أول مفكر فهم جدة الوضع العقلى فهما كاملا . فبعد أن
حوّله هيوم إلى الارتياحية ، اكتشف الطبيعة المتناقضة - التى تكاد تكون لا منطقية
- لهذه المعرفة الجديدة . سال نفسه كيف يمكن أن يصبح شيء مثل العلم النيوتونى
ممكنا على الإطلاق .

أصبح هذا السؤال ، وإجابة كانط ، هما القضية المحورية لكتابه " نقد العقل
الخالص " . فى هذا الكتاب أثار كانط السؤالين :

كيف تكون الرياضاة البحتة ممكنة ؟

و كيف يكون علم الطبيعة البحت ممكنا ؟

وكتب يقول " ولما كان هذان العلمان موجودين بالفعل ، فمن الملائم أن نسال كيف
يكونان ممكنين ؛ أما ضرورة أن يكونا ممكنين فنتبثها واقعة أنها موجودان " .

كانت الدهشة التى اعترت كانط جلية ، الدهشة الحقيقية من وجود نظرية نيوتن،
التي وصفها بأنها " علم الطبيعة البحت "

و على خلاف غيره ممن كان له رأى فى الموضوع ، رأى كانط أن نظرية نيوتن
لم تكن ثمرة المنهج التجريبي أو الاستقرائي ، وإنما كانت إبداعاً للفكر البشرى ، للعقل
البشرى .

كانت إجابة كانط على السؤال : " كيف يكون علم الطبيعة البحت ممكناً ؟ " كالآتي :

إن عقلنا لا يسنُّ قوانينه (قوانين الطبيعة) من الطبيعة ، وإنما هو يفرض قوانينه على الطبيعة .

بمعنى آخر ، إن قوانين نيوتن لا تُقرأ من الطبيعة ، وإنما هي من فعل نيوتن ، إنها من منتجات عقله ، من ابتكاره : إن عقل الإنسان يبتكر قوانين الطبيعة .

وصف كانط نفسه هذا الوضع الاستمولوجي ، الجديد تماماً ، بأنه ثورة كوبرنيقية في نظرية المعرفة ، فعلم نيوتن ، من وجهة نظر كانط ، هو معرفة بالمعنى الكلاسيكي : صحيحة ، يقينية ، لها مبرراتها الكافية . وبضلا عن ذلك فإن مثل هذه المعرفة ممكنة لأن التجربة البشرية ذاتها هي نتيجة ما يقوم به الجهاز المعرفي - لاسيما العقل منه - من معالجة نشطة وتحويل للمعلومات الحسية .

و النظرية الكانطية للمعرفة مهمة ، وهي صحيحة في معظمها . لكن كانط كان مخطئاً في اعتقاده بأن نظريته تجيب على السؤال : كيف تكون المعرفة ممكنة - نعتى المعرفة بالمعنى الكلاسيكي .

لا يزال المعنى الكلاسيكي للعلم كمعرفة صحيحة يقينية مُبررة بما يكفي ، لا يزال مزدهراً . غير أن نظرية آينشتين قد تجاوزته منذ ستين عاماً مضت - نظرية النسبية لأينشتين .

وكانت نتيجة هذه الثورة هو أن أوضحت نظرية آينشتين - صحيحة كانت أو خاطئة - أن المعرفة بالمعنى الكلاسيكي ، المعرفة الحصينة ، اليقينية ، معرفة مستحيلة . كان كانط على حق : إن نظريتنا هي ابتكارات حرة لعقلنا نحاول أن نفرضها على الطبيعة . لكننا نادراً ما ننجح في تخمين الحقيقة و أبدأً لن نتيقن من نجاحنا . علينا إذن أن نقنع بالمعرفة الحصينة

(٨)

هنا يلزم أن أنكر بعض التعليقات القصيرة عن الارتباطات المنطقية بين نظريتي الجاذبية لنيوتن و آينشتاين

نتعارض نظرية نيوتن منطقياً مع نظرية آينشتاين : هناك نتائج محددة للنظريتين متضاربة تحت خلفية معرفية معينة ، وعلى هذا فمن المستحيل أن تكون كلتا النظريتين صحيحتين .

لكن النظريتين ترتبطان من خلال التقريب . إن التناقضات بين نتائجهما التجريبية هي من الصغر حتى أن ما يؤيد ويدعم نظرية نيوتن من الشواهد الملحوظة التي لا تحصى ، يؤيد أيضاً في نفس الوقت ويدعم نظرية آينشتاين .

كان ثمة تعضيد تجريبي رائع يدعم نظرية نيوتن ، كما ذكرتُ قبلاً ، تعضيد لنا حقاً أن نقول إنه تعضيد أمثل . لكن اكتشاف ، أو ابتكار ، نظرية آينشتاين قد جعل من المستحيل أن نأخذ هذه التعضيدات الرائعة كمبررات حتى لكي نعتبر واحدة فقط من النظريتين صحيحة و يقينية . فبالبراه ذاتها يمكننا أن ندعم أيضاً قبول النظرية الأخرى على أنها صحيحة و يقينية . ورغم ذلك فمن المستحيل منطقياً أن تكون نظريتان متعارضتان كلتاهما صحيحة .

و من ثم نعلم أنه من المستحيل أن نفسر حتى أفضل النظريات العلمية تعضيداً على أنها معرفة بالمعنى الكلاسيكي . فحتى أفضل النظريات العلمية اختباراً و تعضيداً ليست سوى حدس ، فروض ناجحة ، يستظل إلى الأبد حدساً أو قروصاً .

(٩)

المعرفة هي البحث عن الحقيقة . ومن الجائز جداً أن يكون الكثير من نظرياتنا صحيحاً حقاً . لكن ، حتى لو كانت النظريات صحيحة ، فإننا أبداً لن نعرف ذلك بيقين .

و لقد أدرك هذا بالفعل زينوفانيس شاعر الملحم الذى كتب ، قبل سقراط بمائة عام تقريبا و قبل مولد المسيح بخمسمائة عام ، يقول :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلم يعرفها أحد
و لن يعرفها أحد ؛ لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء .
و حتى لو حدث بالصفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :
فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوباً من التخمينات

و مع ذلك فقد علم زينوفارنيس - حتى فى تلك الأيام - أن التقدم فى البحث عن الحقيقة أمر ممكن ، إذ كتب يقول :

إن الآلهة لم تكشف لنا ، منذ البداية ،
عن كل شيء ؛ لكننا مع مرور الزمان
ومن خلال بحثنا سنتعلم ، ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

ربما أمكننى أن أضع هذه المقتطفات من زينوفانيس فى الدعويين التاليتين :

(١) ليس ثمة معيار للحقيقة ؛ و حتى لو توصلنا إلى الحقيقة ، فابدأ أن نتيقن منها .

(٢) ثمة معيار عقلى للتقدم فى البحث عن الحقيقة ، ومن ثم هناك معيار للتقدم العلمى .

و أنا أعتقد أن كلنا الدعويين صحيحتان .

لكن ، ما هو المعيار العقلى للتقدم العلمى فى البحث عن الحقيقة ، للتقدم فى فروضنا ، فى حدسنا ؟ متى يكون أحد القروض العلمية أفضل من الآخر ؟

و الإجابة هى : العلم نشاط نقدى . إننا نفحص فروضنا بطريقة نقدية . نحن ننقدها كى نجد الأخطاء ، على أمل أن نتخلص من الأخطاء ، وبذا نقتررب من الحقيقة .

و نحن نعتبر أن فرضاً ما ، فرضاً جديداً مثلاً ، أفضل من آخر إذا ما حقق المتطلبات الثلاثة التالية . أولاً ، يجب أن يفسر الفرض الجديد كل ما أمكن للفرض

القديم أن يفسره . هذه هي أول وأهم نقطة . وثانيا ، لا بد أن يلغى الفرض الجديد على الأقل بعض أخطاء الفرض القديم . نعى أنه يلزم أن يثبت الفرض الجديد ، حيثما أمكن ، أمام بعض الاختبارات النقدية التي لم يستطع القديم أن يثبت أمامها . وثالثا ، يلزم أن يفسر ، حيثما أمكن ، أشياء لم يكن الفرض القديم يفسرها أو يتنبأ بها .

هذا إذن هو معيار التقدم العلمى . إنه يُستخدم بشكل واسع - عادة دون وعى - لاسيما فى العلوم الطبيعية . لا يؤخذ الفرض الجديد مأخذ الجد إلا إذا : فسر على الأقل كل ما يفسره الفرض السابق عليه بنجاح ، و أضاف إلى ذلك وعداً إما بتجنب أخطاء معينة بالفرض القديم أن بتقديم تنبؤات جديدة - تنبؤات نستطيع ، حيثما أمكن ، اختبارها .

(١٠)

و معيار التقدم هذا يمكن اعتباره أيضا معياراً للاقتراب من الحقيقة . ذلك أنه إذا ما حقق الفرض معيار التقدم فثبت أمام اختباراتنا النقدية ، على الأقل كسابقه ، فإننا لن نعتبر هذا مجرد صدفة . فإذا ما ثبت أمام الاختبارات النقدية بصورة أفضل ، فإننا نفترض أنه قد اقترب من الحقيقة ، أكثر من سابقه .

الحقيقة إذن هي هدف العلم : العلم هو البحث عن الحقيقة . فإذا لم نستطع (كما يرى زينوفايس) أن نعرف ما إذا كنا قد بلغنا هذا الهدف ، فإن لدينا على الأقل ، من الأسباب القوية ما نفترض معه أننا قد اقتربنا من الحقيقة أكثر ، أو - كما يقول أينشتاين - أننا على الطريق الصحيح

(١١)

أود أن أختم محاضرتى باستخلاص بعض النتائج مما قلت .
إن للمذهب السقراطى للجهل مذهب ، فى رأى ، غاية فى الأهمية . لقد رأينا أن كانت قد فسر العلم الطبيعى النيوتونى بلغة المفهوم الكلاسيكى للمعرفة لم يعد هذا

التفسير مقبولاً منذ أينشتين . لم تعد حتى أفضل المعارف المكتسبة في العلوم الطبيعية تشكل معرفة بالمعنى الكلاسيكي ، نعتي أنها ليست ما نسميه " المعرفة " في اللغة العادية . وهذا يؤدي إلى ثورة حقيقية في مفهوم المعرفة . إن المعرفة في العلوم الطبيعية معرفة حسية . إنها تخمين جرىء . سقراط إذن كان على حق ، على الرغم من التقييم العاطفي الذي قدمه كائط لانجازات نيوتن الهائلة . لكن المعرفة هي تخمين يهتبه النقد العقلي .

و هذا قد حول الكفاح ضد التفكير الانضمامي إلى واجب . ولقد جعل أيضا من التواضع الذهني واجبا . وقبل كل شيء ، لقد جعل من صقل لغة بسيطة متواضعة واجبا : واجبا على كل مفكر .

كان كل كبار العلماء الطبيعيين متواضعين ذهنيا . كان نيوتن يتحدث عنهم جميعا عندما قال : " أنا لا أعرف كيف أبدو للعالم ، لكنني أبدو لنفسى كما لو كنت طفلا يلهو على شاطئ البحر ، يطرب بين العين والآخر إذ يجد حصاة أنعم أو صنفرة أجمل ، بينما يمتد أمامى محيط الحقيقة المجهول الهائل " . اعتبر أينشتين نظريته النسبية العامة شيئا مثيرا يتسمى بعد حين .

ثم ان كبار العلماء جميعا قد أدركوا أن أى حل لمشكلة علمية يثير مشاكل كثيرة جديدة تحتاج إلى حل . وكلما ازداد ما نكتشفه عن العالم ، أصبحت معرفتنا بالمشاكل التي لم تُحل بعد ، معرفتنا السقراطية بجهلنا ، أصبحت أكثر تعمدا و تفصيلا و دقة . إن البحث العلمى هو أفضل ما لدينا من مناهج للحصول على المعلومات عن أنفسنا وعن جهلنا . إنه يقودنا إلى التبصر الهام ، القائل إننا قد نختلف كثيرا بالنسبة لتفاصيل الطبيعة فيما قد نعرف ، لكننا جميعا متساوون في جهلنا المطلق .

على ذلك تصبح تهمة النزعة التعاليمية - نقصد الاعتقاد الوجودى فى سلطة منهج العلوم الطبيعية و نتائجها - تصبح غير مناسبة على الإطلاق إذا نحن وجهناها إلى المنهج النقدي للعلوم الطبيعية أو وجهناها ضد كبار العلماء الطبيعيين ، لا بهيما منذ إصلاح مفهوم المعرفة الذى ندين به لرجال مثل سقراط ، نيقولاس ده كوزا ، إراسموس ، فولتير ، ليسينج ، جوتة ، و آينشتين . كان جوتة - مثل كل كبار العلماء - معارضا للنزعة التعاليمية ، للاعتقاد فى السلطة ، ولقد حارب ضدها فى سياق نقده لكتاب نيوتن " علم البصريات " . ربما كانت حججه ضد نيوتن باطلة ، لكن كل كبار العلماء الطبيعيين يرتكبون الأخطاء أحيانا . و المؤكد أن الهجوم العنيف الذى شنّه جوتة ضد الاعتقاد الوجودى لنيوتن فى السلطة ، كان هجوماً ملائماً . بل لقد أفضى حتى إلى الظن بأن تهمة التعاليمية - تهمة الوجودية ، الاعتقاد فى السلطة وفى الجراءة المتفطرة للمعرفة - هى تهمة تنطبق على مناصرى سوسيولوجيات المعرفة و العلم أكثر مما تنطبق على ضحاياهم من كبار علماء الطبيعة . و الحقيقة أن الكثيرين ممن يعتبرون أنفسهم نقاداً للتعاليمية هم فى واقع الأمر وجودياتيون ، معارضون إيديولوجيون و تسلطيون للعلوم الطبيعية ، التى لا يفهمون عنها للأسف إلا القليل جداً

فهم أولاً و قبل كل شئ لا يعرفون أن للعلوم الطبيعية هدفاً و معياراً لا إيديولوجياً للتقدم : للتقدم نحو الحقيقة . إن هذا المعيار البسيط العقلى هو الذى سيطر على تطوير العلوم الطبيعية منذ كوبرنيك و جاليليو و كيبلر و نيوتن ، منذ باستيز و كلود برنار . وهذا المعيار ليس دائماً قابلاً للتطبيق . لكن العلماء الطبيعيين (إلا عندما يقعون ضحايا للبدع الدارجة ، كما حدث حتى لبعض كبار الفيزيائيين) يستخدمونه عادة بثقة و بدقة ، بالرغم من أنهم نادراً ما يدركون ذلك تماماً . أما فى العلوم الاجتماعية ، فإن التأكيد على هذا المعيار العقلى يكون أقل كثيراً . لذا تنامت الإيديولوجيات الدارجة و سلطة الكلمات الكبيرة ، ومعها معارضة التحلل و العلوم الطبيعية .

كان جوته نفسه على علم بهذه الايديولوجيا المضادة للعلم ، ولقد شجىها . إن
الشیطان نفسه ينتظر أن نعتنقها . إن الكلمات التى كتبها جوته ليلقىها الشیطان
واضحة لا غموض فيها

هل تزيى العقل و العلم
أسمى قوى الذهن ؟
الجحيم يود لو استعبد آخرين مثلك
أنت ما كسبت من عملی

أرجو يا سيداتى ويا سائتى ألا تشجىونى إذا أنا تركت الكلمة الاخيرة هذه
المرة للشیطان نفسه !

(٣)

عما يُسمَّى مصادر المعرفة

أشكر لكم هذا الشرف العظيم الذى أسيفتموه على بمنحى دكتوراه الفلسفة
لكلية الآداب بجامعةكم . شكرى الجزيل على هذا الشرف الذى أقبله بسعادة غامرة .

كانت مهمة صعبة تلك التى كان على أن أنجزها فى المهلة القصيرة التى أتيت
لى ، أقصد مهمة إلقاء محاضرة قصيرة . لكن ، قبل أن أبدأ هذه المحاضرة أحب أن
أحكى لكم قصة حقيقية حدثت أيام كنت فى نيوزيلنده .

فى كريست تشيرش بنيوزيلنده صادقت الفيزيائى البروفسور كولريدج فار ،
وكان عمره عندما وصلت هناك يقارب عمرى الآن . كان رجلاً ظريفاً فكها ، وكان زميلاً
بالجمعية الملكية بلندن . كان البروفسور فار يعشق الخدمة العامة ، واعتاد أن يلقي
محاضرات فى العلم المبسط على الجمهور فى أماكن متباينة حقاً ، من بينها السجون .
ذات مرة بدأ محاضراته فى أحد السجون بهذه الكلمات : " سألقى اليوم نفس
المحاضرة بالضبط التى ألقيتها هنا منذ ست سنوات ، وعلى هذا ، فإذا كان بينكم من
سمعها من قبل فإننى أقول له : ذنك على جنبك ! " . ما أن تفوه بهذه الكلمات الكثيرة
حتى انطفأ الضوء فى القاعة . قال لى فيما بعد أن القلق قد اعتراه حتى عاد
الضوء ! .

محاضرة ألقىت يوم ٢٧ يوليو سنة ١٩٧٩ فى جامعة سالزبورج عندما منح المؤلف درجة
الدكتوراه الفخرية .

تذكرت هذه الواقعة عندما أخبرني بروفيسور فاينجارتير يوم السبت الماضي - أعتى في آخر لحظة - أنهم يتوقعون أن ألقى محاضرة هنا اليوم ، ليضيف أنني أستطيع بالطبع أن أكرر إحدى محاضراتي القديمة . طبعاً أن يعود البروفيسور فار إلى ذاكرتي ، لكن الواضح أنني لا أستطيع هنا أن أقول " إذا كان بينكم من سمع محاضرتي ، فأني أقول له : ننبك على جنبك " . إنني إذن في موقف أصعب من موقف البروفيسور فار ، فلم يكن أمامي مع قصر الوقت و بعد بضع محاولات فاشلة ، سوى أن أنقع عملاً قديماً * ، و أن أكتب مقدمة جديدة ، ثم ، قبل كل شيء ، أن أقصره إلى الثمن . اعتذر إذن ، خصوصاً أن محاضرتي لا تزال طويلة جداً . لكنني أمل ألا يكشف محاضرتي من الحاضرين الأجلاء أكثر من شخص أو شخصين . و موضوع محاضرتي هو عما يسمى مصادر المعرفة البشرية " .

كان هناك ما يشبه نظرية للمعرفة منذ ما يقرب من ٢٥٠٠ عام . كانت القضية الأساسية لنظرية المعرفة التي شغلت الفلاسفة ، من الاغريق وحتى أعضاء حلقة فيينا ، هي " قضية مصادر معرفتنا " .

سنجد حتى في الأعمال الأخيرة لروبولف كارناب - أحد قادة حلقة فيينا - شيئاً كهذا : إذا وضعت تقريراً ، فعليك أيضاً أن تبرره ، وهذا يعني ضرورة أن تتمكن من إجابة الأسئلة التالية :

كيف عرفت هذا ؟ ما هو مصدر تقريرك ؟ ما هي الملاحظات التي تشكل أساس تقريرك ؟

و أنا أرى أن هذه السلسلة من الأسئلة غير مرضية ، وأرجو أن أحاول في هذه المحاضرة أن أبين بعض الأسباب التي جعلتني أجد أن هذه السلسلة غير مرضية .

إن السبب الرئيسي عندي هو أن هذه الأسئلة تقتض مقدماً موقفاً تحكيميا لمشكلة المعرفة البشرية . هي تقتض مقدماً أن تقاربنا تصبح موثوقاً بها إذا ، و فقط إذا ، استطلعنا أن نحتكم إلى سلطة مصادر المعرفة ، و بالذات إلى الملاحظات .

* كان هذا هو مقدمة كتابي " افتراضات حسية وتقنيات " .

و أنا أرى - فى المقابلة - ألا وجود لمثل هذه السلطة ، وأن ثمة مسحة شك
تلتصق بكل التقارير ، حتى بكل التقارير المرتكزة على *الملاحظة* ، بل وحتى ، فى
الحق ، بكل التقارير *الصحيحة* .

لهذا السبب سأقترح هنا أن الواجب أن نستبدل بالسؤال القديم عن مصادر
معرفتنا سؤالاً مختلفاً تماماً . ثمة تشابه بين السؤال التقليدى لنظرية المعرفة وبين
السؤال التقليدى للنظرية السياسية . وهذا التشابه قد يساعدنا فى اكتشاف سؤال
جديد أكثر ملاءمة لنظرية المعرفة .

أعنى أن السؤال التقليدى الجوهري عن المصادر التحكيمية للمعرفة يناظر عند
أفلاطون السؤال التقليدى الجوهري للنظرية السياسية . وأنا أشير هنا إلى السؤال
"من يجب أن يحكم ؟" .

يتطلب هذا السؤال إجابة تحكيمية . كانت الاجابتان التقليديتان هما :
"الأفضل " أو "الأحكم " . لكن ، هناك داخل المصياغة التحكيمية للسؤال تكمن إجابات
أخرى واضحة الليبرالية مثل : " الشعب " أو " الأغلبية " . وهذا يقوينا أيضا ، على
الذكر ، إلى بدائل مثل : " من يحكمنا ؟ الرأسماليون أم العمال ؟ " . (وهذا السؤال
يشبه السؤال الإستمولوجى : " ما هو المصدر الأول للمعرفة : العقل أم
الحواس ؟ ") .

إن الخطأ فى وضع السؤال "من يجب أن يحكم ؟" خطأ واضح ، كما أن
الاجابات التى يثيرها إجابات تحكيمية (ومتناقضة أيضا) .

إننى اقترح أن نستبدل بهذا السؤال سؤالاً مختلفاً تماماً وأكثر تواضعا مثل :
" كيف يمكن أن ننظم مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام غير الأكفاء
(الذين يجب بالطبع أن نحاول تجنبهم - ومع ذلك فقد يفوزون بالحكم) أن يسببوا إلّا
أقل قدر من الضرر ؟ " .

إننى اعتقد أنه ما لم نغير السؤال بهذه الطريقة فلن نستطيع أبداً أن نأمل فى
التقدم نحو نظرية معقولة للدولة و مؤسساتها .

إن الأساس النظري الأوجد للديموقراطية يكمن ، فى رأى ، فى إجابة هذا السؤال الأكثر تواضعاً . والإجابة هى : تُصنِّم المؤسسات الديموقراطية بحيث تمكثنا من التخلص من الحاكم الردىء أو غير الكفء أو المستبد ، دون إراقة دماء . (و على الذكر : إن بقاء مصطلح " الديموقراطية " - وهذه كلمة اغريقية تعنى " حكم الشعب " - حتى الآن إنما يعنى أن الأفلاطونية وكذا السؤال " من يجب أن يحكم ؟ " لا يزالان للأسف مؤثرين ، بالرغم من أن الديموقراطية عملياً - ولحسن الحظ - قد حاولت دائماً أن تعالج أهم القضايا فى السياسة : تجنب الاستبداد) .

بنفس الطريقة ، يمكن أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً آخر . كان السؤال التقليدى ولا يزال هو : " ما هى أفضل مصادر معرفتنا - المصادر التى يمكن أن نعول عليها ، التى لا تقوينا إلى الخطأ ، و التى يمكن أن نرجع إليها ، عند الشك ، كملجأ أخير للاستئناف ؟ "

اقترح أن نفترض ألا وجود لمصادر معرفة كهذه مثالية معصومة من الخطأ - تماماً مثل الحاكم المثالى المعصوم من الخطأ - و أن كل " مصادر " معرفتنا قد تقوينا أحياناً إلى الخطأ . و اقترح أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً مختلفاً تماماً هو : " هل ثمة طريقة لكشف الخطأ وإزالته ؟ "

إن السؤال عن مصادر معرفتنا ، مثل الكثير جداً من الأسئلة التحكيمية ، هو سؤال عن الأصل . إنه يسأل عن أصل معرفتنا ، اعتقاداً بأن المعرفة قد تجيز نفسها بشجرة نسبها . إن الفكرة الميتافيزيقية (وهى دائماً غير مقصودة) من وراء هذا السؤال هى فكرة معرفةٍ بحتة عنصرية ، معرفة نقية ، معرفة مأخوذة عن أرفع سلطة ، من الله إن أمكن ، وهى لذلك تتضمن سلطة نبالة مستقلة . أما سؤالى المحور " كيف نأمل أن نكشف الخطأ ؟ " فيكئ عن اقتناع بالأ وجود لمثل هذه المصادر الصافية النقية اليقينية ، لا يجب أن نخلط بين الأسئلة عن الأصل وعن النقاء وبين الأسئلة عن الصحة وعن الحقيقة . وهذا رأى قديم يعود إلى زينوفاينيس . أدرك زينوفاينيس منذ

نحو ٥٠٠ عام قبل الميلاد. أن ما نسميه معرفة ليس إلا تخمينات و آراء - يمكن أن نرى ذلك في أشعاره :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية
عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،
و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل
أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلا أحد يعرفها ،
وإن يعرفها أحد ، لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء
وحتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :
فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوباً من التخمينات .

غير أن السؤال التقليدي للمصادر التحكيمية لمعرفتنا لا يزال يطرح حتى اليوم -
بل و كثيراً ما يطرحه حتى الوضعيون المقتنعون بأنهم متمربون ضد كل سلطة .

يسئولي أن الإجابة الصحيحة لسؤالى " كيف نأمل أن نكتشف الخطأ
ونزيله ؟ " هى : بنقد نظريات الآخرين و افتراضاتهم الحديثة - ثم نقد نظرياتنا
و محاولتنا النظرية لحل المشكلات ، إذا استطعنا تدريب أنفسنا على ذلك . (وعلى
الذكر ، إن مثل هذا النقد لنظرياتنا نحن هو أمر مرغوب تماماً - إن لم يكن أمراً لازماً -
ذلك أننا إذا لم ننقد أنفسنا ، فسيكون هناك من يقوم بالمهمة نيابة عنا) .

هذه الاجابة تلخص وضعاً يمكن وصفه بأنه " عقلانية نقدية " ، وهذه رؤية
وموقف وتقليد ندين بها للاغريق . وهى تختلف جذرياً عن " عقلانية " و " عقلية "
ديكارت و مدرسته ، بل و حتى عن ابستمولوجية كانط . أما فى مجال الأخلاقيات
والمعرفة الأخلاقية فإن " مبدأ استقلال الذات " لكانط قريب جداً من هذا الوضع .
يعبر هذا المبدأ عن ادراكه أننا لا يجب أبداً أن نقبل سيطرة أية سلطة كاساس
لأخلاقياتنا ، مهما عظمت هذه السلطة . ذلك أننا عندما نواجه أمراً من السلطة ،
فسيظل من واجبنا دائماً أن نقدر - نقدياً - ما إذا كان الامتثال له مسموحاً من
الناحية الأخلاقية . قد تكون للسلطة القدرة على فرض أوامرها ، وقد لا تكون لدينا

القوة على المقاومة ، فإذا ما كان في مقهورنا جسدياً أن نختار سلوكنا ، فليس لنا أن نتهرب من المسؤولية . ذلك أن القرار النقدي يظل في أيدينا : إنا نستطيع أن نطيع الأمر أو نعصاه ؛ أن نقبل السلطة أو نرفضها .

ولقد طبق كانط هذه الفكرة بجساسة في مجال الدين : ففي رأيه أن مسؤولية تقرير قبول تعاليم دين ما على أنها طيبة أو رفضها على أنها رديئة ، إنما هي أمر متروك لنا .

وبالنظر إلى هذا التقرير الجسور ، يبدو من الغريب ألا يتبنى كانط في كتابه *فلسفة العلم* نفس موقف العقلانية النقدية ، موقف البحث النقدي عن الخطأ ، إنني متأكد أن شيئاً واحداً فقط قد منع كانط من اتخاذ هذه الخطوة : قبوله سلطة نيوتن في مجال علم الكونيات . اعتمد في هذا القبول على حقيقة أن نظرية نيوتن قد اجتازت أقصى الاختبارات بنجاح لا يصدق .

فإذا كان تفسيرى لكانط صحيحاً ، فلنا أن نعتبر أن العقلانية النقدية – والتجريبية النقدية ، التي أزيدهما أيضاً – هي محاولة للبحر فلسفة كانط النقدية إلى الأمام ، لم يصبح هذا ممكناً إلا على يدى أينشتين الذى عرفنا أن نظرية نيوتن قد تكون على خطأ ، بالرغم من نجاحها الساحق .

وعلى هذا فإن إجابتي على السؤال التقليدي للإبستمولوجيا "كيف تعرف هذا ؟ ما هو مصدر أو أساس تقريرك ؟ ما هي الملاحظات التي بنيته عليها ؟ " هي : "إنني بالطبع لا أقول إنني أعرف شيئاً : لم يكن تقريرى يعنى أكثر من مجرد حدس ، الافتراض . ولا يصح أن يقلقنا المصدر أو المصادر التي عنها ربما قد نشأ حدسى : هناك مصادر عديدة محتملة ، وأنا إطلاقاً لا أدركها جميعاً ، وعلى أية حال ، فليس ثمة إلا علاقة ضئيلة جداً بين الأصل والسلالة وبين الحقيقة . أما إذا كنت مهتماً بالمشكلة التي حاولت حلها عن طريق حدسى التجريبي ، فانك تستطيع أن تساعدنى . حاول أن تتقننى بأنفسى ما تستطيع وبأكبر قدر من الموضوعية ! وإذا كنت تستطيع أن تصمم تجربة ترى أنها قد تفند تقريرى ، فإتبنى مستعد أن أقوم بكل ما فى وسعى كي أساعدك في تنفيذها ! " ،

تصح هذه الإجابة فقط ، إذا أردنا الثقة ، إذا كان السؤال عن تقرير علمي ، لا عن تقرير تاريخي . ذلك أنه إذا ما كان التقرير التجريبي مرجع تاريخي ، فإن أي جدل نقدي حول صحته لا بد بالطبع أن يبحث أيضا في المصادر ، مصادر ليست نهائية ولا تحكمية ، لكن إجابتي مستظل في جوهرها دون تغيير .

سأقوم الآن بتلخيص نتائج هذه المناقشة ، وسأقدمها في ثمان قضايا :

(١) ليس هناك مصادر نهائية للمعرفة . كل مصدر ، كل اقتراح ، مَرَّحَبٌ به ؛ لكن كل مصدر ، كل اقتراح ، مفتوح أيضا أمام الاختبار النقدي . وطالما كنا نتعامل مع أمور تاريخية ، فإننا نختبر عادة الوقائع المدَّعاة ذاتها ، بدلا من تفحص مصادر معلوماتنا .

(٢) إن الأسيطة الصحيحة للإستمولوجيا لا تهتم واقعا بالمصادر على الإطلاق ؛ إنما نحن نسأل عما إذا كان التقرير صحيحا - نعني عما إذا كان متفقا مع الوقائع .

أما بخصوص الاختبار النقدي للحقيقة فلنا أن نحشد ما نشاء من صور الحجج . ثمة واحد من أهم الاجراءات هو أن نتخذ موقفا نقديا من نظريتنا نحن ، وأن نبحث بوجه خاص عن التناقضات بين نظريتنا والملاحظات .

(٣) التقاليد - بصرف النظر عن المعرفة الفطرية - هي إلى حد بعيد أهم مصادر معرفتنا .

(٤) توضح حقيقة أن معظم مصادر معرفتنا مصادر تقليدية ، توضح الأهمية لمعارضة التقاليد - نعني نقيض التقليدية . لكن هذه الحقيقة لا يجب أن تستخدم لتعضيد التقليدية ؛ لأن كل جزء - مهما صَغُرَ - من معرفتنا التقليدية - بل وحتى من معرفتنا الفطرية - مفتوح أمام الاختبار النقدي ، ومن الممكن إذا لزم الأمر أن يُسْقَطَ . ورغم ذلك فنبذلون التقاليد تصبح المعرفة مستحيلة .

ه) لا يمكن أن تبدأ المعرفة من لا شيء - من لوح مصقول - لا ولا حتى من الملاحظة . إن التقدم في معرفتنا يتضمن تحويل و تصحيح المعرفة السابقة . طبيعي أنه من الممكن في بعض الأحيان أن نخطو إلى الأمام خطوة من خلال ملاحظة أو من خلال اكتشاف تم بالصدفة ، لكن أهمية الملاحظة أو الاكتشاف تعتمد عموماً على ما إذا كانت تمكثنا من تموير نظريات موجودة .

٦) ليست الملاحظة - و لا العقل - سلطة . ثمة لمصادر أخرى - مثل الحدس العقلي و التخيل العقلي - أهمية قصوى . غير أنها هي الأخرى مما لا يمكن التعويل عليه : فقد تبين لنا أشياء بوضوح بالغ ، لكنها رغم ذلك تضللتنا . إنها المصادر الرئيسية لنظرياتنا ، ومن ثم فلا غنى عنها . لكن الغالبية العظمى من نظرياتنا خاطئة . إن أهم وظيفة للملاحظة و للتفكير المنطقي - وأيضاً للحدس و التخيل العقلي - هي مساعدتنا في الاختبار التجريبي للنظريات الجسورة التي نحتاجها للبحث في المجهول .

٧) و الوضوح ، في ذاته ، قيمة عقلانية ؛ لكن الضبط و البقة ليسا كذلك . إن البقة الكاملة لا يمكن تحقيقها ؛ و ليس ثمة داع لمحاولة أن تكون البقة أعلى مما تحتاجه المشكلة . إن فكرة ضرورة تحليل مفاهيمنا بحيث تصبح " بقيقة " - أو حتى اعطائها معنى - هي فكرة مضللة . فكل تعريف لابد أن يُقيد من تعريف المفاهيم ؛ و على هذا فإننا أبداً لا يمكن أن نتجنب العمل في نهاية الأمر بمفاهيم غير محددة . إن المشكلات المرتبطة بمعنى الكلمات أو تعريفها مشكلات غير ذات أهمية . والحق أن هذه المشاكل اللفظية الخالصة مشاكل مضجرة : يجب أن نتجنبها بأي ثمن .

٨) كلُّ حلٍّ لمشكلة يخلق مشكلات جديدة تحتاج إلى حل . كلما ازدادت صعوبة المشكلة الأساسية و كلما ازدادت الجسارة في محاولة حلها ، كلما كانت المشكلات الجديدة أكثر إثارة . كلما عَلِمْنَا أكثر عن العالم ، وكلما كان ما

نعلمه أعمق ، كلما كانت معرفتنا عما لا نعرف - معرفتنا عن جهلنا - أكثر وعياً ووضوحاً وتحديدًا . إن المصدر الرئيسي لجهلنا يكمن في حقيقة أن معرفتنا لا يمكن أن تكون إلا متناهية ، بينما جهلنا لا بد أن يكون لا متناهيًا .

يمكننا تكوين فكرة عن مدى اتساع جهلنا إذا ما تأملنا اتساع السماوات . صحيح أن حجم الكون ليس هو العلة الخفية لجهلنا ، لكنه مع ذلك إحدى العلة . إنني اعتقد أن الأمر يستحق أن نحاول اكتشاف أكثر عن العالم ، حتى لو كان ذلك مجرد أن نعرف مدى ضالة ما نعرفه - ولقد يقينا أن نتذكر من أن لآخر أنه بينما نختلف كثيرا في النصف القليلة المختلفة التي نعرفها ، فإننا جميعا في جهلنا اللامتناهي متساوون !

فإذا ما اعترفنا بأنه ليس ثمة من سلطة داخل دائرة معرفتنا كلها لا تصلها يد النقد - مهما تعمقنا داخل المجهول - فلنا - دون التعرض لخطر النوجماتية - أن نحفظ بفكرة أن الحقيقة ذاتها أبعدُ من كل سلطة بشرية . والمق أننا لسنا قادرين فقط على الاحتفاظ بهذه الفكرة ، بل إن علينا أن تحتفظ بها . فبدونها لن يكون ثمة معايير موضوعية للاستقصاء العلمي ، لن يكون ثمة نقد لطولنا الحدسية ، ولا عيب في المجهول ، ولا بحث عن المعرفة .

(٤)

العلم والتسقى

سعدتُ كثيراً ، كعضو قديم من أعضاء منتدى الباخ ، بدعوتى لاحتفالات عيد ميلاده الثلاثين . لكتى قبلت هذه الدعوة بعد بعض التردد . رأيت أنه صعب على أن أقول شيئاً معقولاً وشاملاً فى ثلاثين دقيقة لا أكثر عن مبحثنا الأساسى العريض الواسع فى " التنمية الذهنية و العلمية عبر السنين الثلاثين الماضية " . إن هذا يعنى فى الواقع - إذا لم تكن حساباتى خاطئة - أن هناك دقيقة واحدة بالضبط لكل عام من أعوام التنمية الذهنية و العلمية ! على إذن ألا أبدد الوقت المتاح فى الاعتذار ، دعونى إذن أبداً بون مزيد من الجلبة .

(١)

وكما ترون من العنوان الذى اخترته (العلم و التسقى) أننى أنوى أن أهمل قضية التنمية الذهنية وأن أعالج التنمية العلمية . والسبب فى ذلك ببساطة هو أننى لا أعتبر أن التنمية الذهنية أو الثقافية فى السنين الثلاثة الماضية كانت ذات شأن .

و أنا بالطبع شخص عادى فى هذا المجال ، لأننى لست من فلاسفة الثقافة . لكن يبدو لى أنه بالرغم من كل ما بذل من محاولات لانتاج شىء جيد ، فمن الممكن أن نصف التطور الذهنى فى السنين الثلاثين الماضية تحت العنوان الذى وضعه ريمارك

محاضرة أقيمت فى الاحتفال بالعيد الثلاثينى لما يسمى " منتدى الباخ الأوروبى " فى أغسطس ١٩٧٥ . الباخ قرية صغيرة بأعلى جبال الألب تُعقد بها مدرسة صيفية منذ عام ١٩٤٦ .

لروايته : " كل شيء هادئ في الميدان الغربي " ، بل وأخشى أن أقول أيضا إن " كل شيء هادئ في الميدان الشرقي " ، اللهم إلا إذا اعتبرتم أن تحول الهند من المهاتما غاندي إلى القنبلة الذرية هو تنمية ذهنية .

هذه التنمية ، التي جاءت إلى الهند من الغرب ، قد استبدلت فكرة العنف بفكرة اللاعنف ، وهذا للأسف ليس جديدا علينا ، لقد قام بعض فلاسفة الثقافة الغربيين ، رُسل السُّوم والعنف ، بالدعوة إلى هذا من زمان طويل ، والمؤكد أن نظريتهم تترجم الآن إلى أعمال عنف .

لكن ، أما نستطيع أن نعرض من عالم الروح شيئا أفضل ، شيئا أكثر تشجيعا؟
أعتقد أننا نستطيع . كثيرا ما أتأمل في سعادة موسيقى كبار القدامى إذ يسمعونها الآن
أناس أكثر ، إذ تغمر أعدادا من الناس بالعرفان وبالحماسة أكبر كثيرا مما كنت أحلم
به منذ ثلاثين عاما . من الممكن حقا أن نقول عن هذه الأعمال إنها :
تلك الأعمال النبيلة البهمة .

التي لا تزال متعلما كانت عند بدء الخلق !

و الواقع ، على ما يبدو لي ، أنها تزداد مع الأيام روعة .

من بين أفضل الأشياء في زماننا ، ذلك التقدير المتحمس الذي نجده لدى
الكثيرين للآثار الفنية الرائعة . ولا شك أن هذا يرجع جزئيا إلى التكنولوجيا - إلى
الجراموفون والراديو والتلفزيون ، التي تخدم هنا حاجات ذهنية حقيقية . ولو لم يكن
شمة اهتمام حميم بأعمال الماضي هذه لما تكرر عزفها أو عرضها بمثل هذه الكثرة . إن
ما حدث من تنمية في هذا المجال هو أهم ما أعرف من تنمية روحانية في السنين
الثلاثين الماضية ، خطورة وثورية ووعدا .

أود الآن أن أعود إلى الموضوعين المحوريين : التنمية العلمية عبر السنين الثلاثين
الماضية ، ثم قضيتي الرئيسية ، العلم والنقد .

إذا كان لى أن أحدث اليوم هنا عن التنمية العلمية ، فلاشك أن تتاولى سيكون تناول انتقائيا جدا . إن معيارى بسيط : سأتناقش من التطورات العلمية القليل الذى أثار اهتمامى أكثر ، والذى كان له التأثير الأكبر على ادراكى ذهنى العالم .

لاشك أن اختياري يرتبط ارتباطاً وثيقاً برؤيتى عن العلم ، خصوصا رؤيتى عن معيار الوضع العلمى الذى اقترحتهُ للنظريات . هذا المعيار هو القابلية للنقد ، النقد العقلى . وهذا يُختَصَرُ فى العلوم الطبيعية إلى القابلية للنقد عن طريق الاختبارات التجريبية أو التقنيـة التجريبية .

و الواضح أن الوقت لا يسمح إلا بمناقشة قصيرة جدا " للقابلية للنقد " .

إننى اعتقد أن ما يجمع بين الفن و الأساطير و العلم ، بل وحتى العلم الكاذب ، هو أنها جميعا تنتمى إلى طور مبدع أو ما أشبه يسمح لنا أن نرى الأشياء فى ضوء جديد ، وينشد تفسير عالما اليومى المؤلف بالإحالة إلى عوالم مخبوءة . كانت عوالم التخيل هذه هى اللغة عند الوضعيين ، وهذا هو السبب فى أن يكون حتى إيرنست ماخ ، ذلك الوضعى الفيئنى الكبير ، معارضا للنظرية الذرية . بقيت النظرية الذرية لم تَمُتْ ، ثم إن فيزياءنا كلها - لا أعنى فقط فيزياء المادة و التركيب الذرى ، إنما أيضا فيزياء المجالات الكهربية و المغنطيسية و الجاذبية - كل هذه هى وصف لعوالم افتراضية ، نتصور أنها مخبوءة بعيدا عن عالم خبرتنا .

هذه العوالم الافتراضية ، كالفن ، من نواتج تخيلاتنا ، من نواتج حدسنا ، لكنها فى العلم محكومة **بالنقد** : فالنقد العلمى ، النقد العقلى ، توجهه فكرة إصدق التنظيمية . أبداً لن نستطيع أن نبرر نظرياتنا العلمية ، لأننا أبداً لن نعرف ما إذا كانت تستمضى خاطئة . لكننا نستطيع أن نخضعها للاختبار النقدي : النقد العقلى يحل محل التبرير . النقد يكبح التخيل ، لكنه لا يكبله بالغلال .

العلم إذن يتميز بالنقد العقلى الذى توجهه فكرة الحقيقة ، أما التخيل فهو شائع فى كل نشاط إبداعى ، فنّا كان أو أسطورة أو علما . وعلى هذا فسالتنصر فيما

يلى من حديث على التطورات التى يظهر فيها بوضوح هذان العاملان : التخيل و النقد
العقلى .

(٣)

سأبدأ بملاحظة عن الرياضيات .

تأثرت كثيرا و أنا طالب بالرياضى الفينى البارز هانس هان ، وكان من ناحيته
ماترا بكتاب هوايتهد واصل " *أسس الرياضيات* " . كانت الرسالة الايدولوجية
المثيرة لهذا الكتاب تقول إن الرياضيات يمكن أن تُردُّ إلى المنطق ، أو بصورة أدق ، إن
الرياضيات يمكن أن تُستنبط منطقيا من المنطق . يبدأ بشيء لاشك أنه منطق ، ثم
واصل الاستنباط المنطقي الصارم ، وستحصل على شيء لاشك أنه رياضيات .

بدا أن هذا لم يكن مجرد مشروع جسر . لقد تحقق هذا البرنامج البحثى
على ما يبدو فى كتاب *أسس الرياضيات* . بدأ الكتاب بمنطق الاستنباط ، و جبر
القضايا ، و الجبر الدالى المقصور . من هذه أمكن استنباط جبر الفصول دون الجزم
بوجود الفئات . ثم استنبطت النظرية المجردة للفئات ، تلك التى أقامها جورج كانتون
فى القرن التاسع عشر . وبالإضافة إلى ذلك فإن كتاب *المبادئ* قد قام بالكثير نحو
إثبات الدعوى - التى ينذر حتى فى وقتنا هذا أن تكون محل جدل - بأنه من الممكن أن
يُصاغ حساب التفاضل و التكامل كجزء من نظرية الفئات .

لم يَمُضِ وقت طويل حتى تعرض كتاب هوايتهد واصل هذا إلى نقد مرير .
كان الوضع منذ نحو أربعين عاما كما يلى : من الممكن أن نميز مدارس فكرية ثلاث :
كانت هناك أولاً مدرسة تسمى مدرسة النزعة المنطقية تقول إنه من الممكن أن تُردُّ
الرياضيات إلى المنطق . كان يقودها برتراند راصل ، ومن ثيننا ، هانس هان و رودولف
كارناپ . ثم كانت هناك مدرسة الأكسيوماتيكا ، التى عرفت فيما بعد أيضاً باسم
الصورية ، وهذه لم تستبطل نظرية الفئات من المنطق وإنما أرادت أن تقدمها كنظام
صورى من البديهيات ، فيما يشبه هندسة إقليدس . من بين معتنقى هذه الرؤية هناك

هيلبرت ، و زيزميلو ، وفريشيل ، و بيرنيز ، و أكرمان ، و جيتسين ، و فون نويمان . أما المدرسة الثالثة فكانت مدرسة من يُسمونَ الحدسيين ، و إليها ينتمي بوانكاريه ، و برونو ، و فيما بعد : هيرمان فايل و هيتيج .

كان وضعاً مشوقاً للغاية ، إن يكن قد بدا في أول الأمر ميئوساً منه . نمت خصومة تتسم بتفهمة شخصية عنيفة بين أكبر رياضيين تورطاً في الجدل وأكثرهم إنتاجاً : هيلبرت و برونو . ولقد اعتبر الكثيرون من الرياضيين أن هذا الجدل في أسس الرياضيات أمر لا طائل وراءه ، بل ولقد رفضوا أيضاً المشروع الأساسي برمته .

ثم حدث منذ أربعة و أربعين عاماً أن دخل الجدل الرياضي التمسائى كورت جودل ، درس جودل في شيكاغو ، حيث تُعَصَّد النزعة المنطقية ، وحيث تؤخذ أيضاً المركبتان الأخريتان مأخذ الجد . ارتكزت أولى نتائج جودل الرئيسية - الدليل على كمال الجبر الدالي المقصور - ارتكزت على مشكلات صاغها هيلبرت ، مشكلات قد يمكن نسبتها إلى الصورية ، أما نتيجته الثانية فكانت برهانه الرائع الذي وطد النقص في " أسس الرياضيات " وفي نظرية الأعداد . حاولت المدارس الثلاث المتنافسة أن تتسب إليها بعضاً من هذه النتيجة .

لكن هذا في الواقع كان بداية النهاية - نقصد نهاية المدارس الفكرية الثلاث ؛ بل ولقد بشرت هذه النتيجة أيضاً ، في رأيي ، ببداية فلسفة جديدة للرياضيات . إن الأمور الآن في مرحلة تقلب ، لكن ربما أمكنني أن ألخص الوضع فيما يلي :

إن لنا أن نرفض نظرية راسل في الرد ، نعني نظرية إمكان رد الرياضيات إلى المنطق . لا يمكن أن تُردِّد الرياضيات تماماً إلى المنطق ، بل إن الواقع يقول إنها قد أدت حتى إلى تهذيب كبير في المنطق . بل ، ولقد نستطيع أن نقول ، إلى تصحيح نقدي للمنطق : إلى تصحيح نقدي لحدسنا المنطقي ، وإلى البصيرة النقدية بأن ليس لنا أن نعول كل هذا التعويل على حدسنا المنطقي . لكنها قد أوضحت أيضاً أن الحدس بالغ الأهمية وقادر على التطوير . تظهر غالبية الأفكار الخلاقة من خلال الحدس ، أما تلك التي لا تظهر من خلاله فهي نتيجة التقيد النقدي للأفكار الحدسية .

يبدو أن ليس ثمة نسق واحد للمبادئ الرئيسية للرياضيات ، إنما أنساق مختلفة تنبئ بها الرياضيات أو الفروع المختلفة من الرياضيات . وأنا أقول "نبئ" ولا أقول "نؤسس" ، إذ يبدو ألا وجود لتأسيس نهائي أو ضمان لمبادئها الجوهرية . وبخلاف ذلك فإننا لا نستطيع إثبات تماسك البناء إلا في حالة الأنساق الضعيفة . ونحن نعرف من تارسكي أن الفروع الهامة من الرياضيات ناقصةً جوهرياً ، نعني أنه من الممكن تقوية هذه الأنساق ، وإنما ليس أبداً إلى المدى الذي يمكننا من أن نثبت داخلها جميعاً العبارات الصحيحة وذات العلاقة . فمعظم النظريات الرياضية - تماماً مثل نظريات الفيزياء أو البيولوجيا - هي نظريات فرضية استنباطية : تتحول الرياضة البحتة إذن لتصبح أقرب إلى العلوم الطبيعية حيث الفروض جنوس - على غير ما بدت حتى إلى عهد قريب .

نجح جودل وكوهين في توفير الأدلة على أن ما يسمى "فرض المتصل" لا يمكن تنقيده ولا إثباته بمناهج نظرية الفئات التي كانت تُستخدم حتى ذلك الحين . ولقد اتضح أن هذا الفرض الشهير - الذي أمل كانتور وهيلبرت أن يثبتاه يوماً - فرضٌ مستقل عن النظرية الشائعة . طبعي أنه من الممكن بذلك أن تقوى الفظرية (باستخدام افتراضات إضافية) بحيث يمكن إثبات الفرض ؛ لكن من الممكن أيضاً أن تقويها بحيث يمكن تنقيده .

نصل الآن إلى مثال مثير يوضح كيف يمكن للرياضيات أن تصبح حسناً المنطقي غير المُصحح أو الساذج أو "الطبيعي" . إن قولنا "لا يتكرر" - أو ربما بشكل أوضح "لا يُقَدَّر" - له باللاتينية والانجليزية واليونانية وغيرها من اللغات الأوروبية ، نفس قوة معنى "صحيح لا يُقَدَّر" أو "صحيح بلا ريب" . فإذا كان قد ثبت بالفعل أيضاً عدم قابلية عبارة ما للتنفيذ (كما في برهان جودل من لا تنقيدية فرض المتصل) فإن صحة العبارة ذاتها تبعاً لحسناً المنطقي الطبيعي تكون قد ثبتت ، بعد إذ ثبت أنه لا يمكن تنقيدها .

نُصِّح هذه الحجة وتوضح سذاجتها حقيقة أن جودل - الذى أثبت لا تقنيدي
فرض المتصل - قد خامره فى ذات الوقت أيضا شعور بأن هذا الفرض الذى لا يقند ،
غير قابل أيضا للإثبات : فرض لا يمكن إذن تقنيده ولا يمكن اثباته داخل هذا النسق ،
وهو مستقل . ولم يمض وقت طويل حتى أثبت بول كوهين هذا الشك .

وهذه الدراسات الرائدة لجودل وتارسكى وكوهين ، و التى أشرت إليها هنا
باختصار ، تتعلق بنظرية الفئات ، بنظرية كانتور الرائعة عن اللامتناهى الواقعى .
وهذه النظرية بنورها قد بزغت أساساً عن مشكلة خلق أساس للتحليل - نعنى لتحليل
حساب التفاضل والتكامل (لاسيما فى صورته الأصلية) الذى استخدم مفهوم
المقادير المتناهية الصغر . كان لايبنتس ، وغيره من المهتمين بأمور اللامتناهى المحتمل ،
قد اعتبروا مفهوم المقادير المتناهية الصغر مفهوماً مفيداً إن يكن مشكلاً . ولقد رفضه
كانتور العظيم رفضاً صريحاً على أنه خاطئ ، وكذلك أيضا فعل أتباعه بل وحتى
ناقبيه : كان اللامتناهى الواقعى يقتصر على اللامتناهى الضخامة . من المشوق جدا
إذن أن يظهر عام ١٩٦١ على المسرح " كانتور ثانٍ " (استخدم فريكل هذا التعبير)
ليضع نظرية صارمة للامتناهى الواقعى ، ثم يوسعها بتفاصيل كثيرة عام ١٩٦٦ . ومن
المؤسف أن قد مات صانع هذه النظرية ، إبراهيم روينسون ، فى أمريكا مؤخراً .

طبيعى أن تكون ملاحظاتى عن الانجازات الأخيرة فى المنطق الرياضى
والرياضيات ملاحظات مختصرة جدا ، لكننى حاولت أن أبرز أكثر التطورات إثارة فى
هذا المجال الواسع اللامتناهى الاتساع للامتناهى : التطورات التى تنكسر تماما على
المعالجة التقنيدي للمشكلة . كان جودل وتارسكى وروينسون ، على وجه الخصوص ،
نقادا . إن عمل جودل يرقى إلى مرتبة نقد لكل المدارس الفكرية القائمة منذ أربعين
عاما : النزعة المنطقية ، و الصورية ، و الحدسية . كما أن عمله يشكل أيضا نقداً
للموضوعية ، وكان تمثيلها قويا فى دائرة فيينا التى كان جودل أحد أعضائها . كان
نقد جودل يركز على حدسه الرياضى ، على تخيله الرياضى الذى كان يقوده حقا ،
والذى لم يستخدمه أبداً كسلطة : كان يواجه الاختبارات دائما باستعمال المنهج العقلى
النقدى - الاستطردى .

سأتحدث الآن ليضع دقائق عن علم الكونيات ، العلم الذى يُعتبر جدلاً الأهم فلسفياً بين كل العلوم .

لقد مر علم الكونيات بتطور لا يصدق عبر السنين الثلاثين الماضية ، وحتى قبل ذلك ، كان النظام الشمسى ، الذى أطلق عليه نيوتن اسم نظام العالم ، قد أصبح ظاهرة محلية . تطوّر علم الكونيات الحديث الأول - نظرية النظم النجمية ونظم دروب التبانة ، النظرية التى صاغها فى الأصل كانط - تطور ما بين الحربين العالميتين تحت تأثير نظريات أينشتاين ومناهج هابل لتقدير أبعاد النجوم ؛ بدت نظرية هابل عن الكون الذى يعتمد ، وقد توصلت ، كما بدت نتائج الفلك اللاسلكى ، الذى تطور أصلاً فى انجلترا واستراليا بعد الحرب العالمية الثانية ، وكتتها - فى بادئ الأمر - تتوافق جيداً داخل هذا الإطار . ثم اتضح أن ثمة نظرية ، تقول بأن الكون يتسع ، قدمها هوندى وجولد وهول (اعتبرها أنا نظرية بارعة وأعدة) اتضح أنها قابلة للاختبار باستخدام طرق الفلك اللاسلكى ؛ ويبدو أنها قد فُتت لصالح نظرية الانفجار الكبير (الأقدم) . لكن ثابت هابل قد اختزل إلى عُشره ، كما تضاعف تمدد دروب التبانة ١٥٠ ضعفاً . ولقد تسبب الفلك اللاسلكى فى إثارة الشك حول الكثير من النتائج الأخرى . إننا نبدو فى مواجهة بعض هذه النتائج الثورية فى مجال علم الكونيات . نبو عاجزين ، عجزنا فى السياسة عندما نواجه مهمة صناعة السلام . يبدو أن ثمة أجراماً شبيهة بالنجوم موجودة فعلاً فى كتل وكثافة لم نعرفها قبلاً ، وأن أفكارنا السابقة عن دروب تبانة تتشتت بسلام فى كل الاتجاهات ، قد تتوارى لتحل محلها نظرية كوارث نادرة إنما دائمة التكرار .

على أية حال ، إن الفلك اللاسلكى يمثل ، على عكس كل التوقعات ، حادثاً غاية فى الإثارة والثورية فى تاريخ علم الكونيات . إن هذه الثورة لا يضارعها إلا الثورة التى بدأت بتلسكوب جاليليو .

ربما كان من الملائم أن أذكر هنا تعليقاً عاماً ، كثيراً ما يُدعى أن تاريخ **الاكتشافات العلمية** يعتمد فقط ، أو أساساً ، على **الابتكارات التقنية** البحتة لأدوات جديدة . وأنا أعتقد على العكس من ذلك أن تاريخ العلم هو في جوهره تاريخ أفكار . لقد كانت العدسات المكبرة موجودة لزمان طويل قبل أن تطرأ على ذهن جاليليو فكرة استخدامها في التلسكوب الفلكي .

وبنفس الشكل تأخر الفلك اللاسلكي . اكتشف هاينريخ هيرتز موجات الراديو عام ١٨٨٨ . لكن ، وعلى الرغم من اكتشاف فيكتور هيس لما يسمى الأشعة الكونية عام ١٩١٢ - والتي كان من الممكن أن تصبح دافعا إلى البحث عن إشعاعات أخرى تنبعث من الأجرام النجمية - ، فإن الأمر قد تطلب عشرين عاماً قبل أن يُستخدم الفلك اللاسلكي ويبدأ ابتكار الآلات اللازمة . أما التفسير المحتمل لهذا التأخير فهو أن أحداً من الفلكيين لم يفكر في استخدام الموجات الراديوية . وما أن جاءت الفكرة حتى قادت بالطبع (بعد صراع لبقائها) إلى تطوير جديد ثوري . ولقد كانت الفكرة الجديدة هي التي اقترحت بناء الآلات الجديدة ؛ وهي شيء يشبه أعضاء حسّ هائلة اصطناعية .

(٥)

كان علم الكونيات - منذ نيوتن على أية حال - فرعاً من فروع الفيزياء ، ولقد استمر كانط و ماخ و آينشتاين وإدينجتون وغيرهم ، استمروا يعتبرونه كذلك . أبدى إيرفين شرودنجر وفولفجانج باولي (وهو ، مثل شرودنجر ، من مواليد فيينا) ملاحظات مثيرة عن العلاقات بين المادة والتركيب الذري من ناحية وبين علم الكونيات من ناحية أخرى . كان هذا من أربعين عاماً . ولقد هُجرت هذه الآراء أو كادت منذ ذلك التاريخ ، وإن كان ثمة عدد من كبار الفيزيائيين - أشهرهم آينشتاين وديراك وهايزنبرج وكورنيليوس لانزوس - قد استمروا يعملون في توحيد النظرية الفيزيائية .

على أن فروض باولي عن الرابطة بين مجالات النيوتريانو وبين الجاذبية قد عادت إلى الحياة مرة أخرى منذ فترة قريبة ، وذلك بسبب بعض النتائج التجريبية غير المتوقعة

التي بينت نقصا واضحا في تدفق النيوتريو الشمسى . حاول عالم الكونيات الفيزيائى هانس - بورجرين تريدر (وهو من بونستدام) حاول أن يشتق هذه النتيجة السلبية من صيفته لنظرية النسبية العامة لأينشتين ، مستخدما فرضا اقترحه بأولى عام ١٩٣٤ . ولنا أن نأمل أن يُنكى هذا مرحلة جديدة من المحاولات لصياغة رابطة أقوى بين نظرية المادة و علم الكونيات . وعلى أية حال ، فمما يستحق الذكر أننا نستطيع أن نجد أصول هذه المحاولة الجديدة فى توقع قديم فُقد تجريبيا .

(٦)

أعود الآن إلى ما قد يكون أهم مثال للتطور العلمى عبر السنين الثلاثين الماضية: تطور البيولوجيا . وأنا هنا لا أفكر فقط فى فى الاختراق الفذ الذى حدث فى علم الوراثة بعد نظرية جيمس واطسون وفرانسيس كريك ، الذى قاد إلى قبض من نتائج جديدة تتصف بالأهمية القصوى ، وإنما أفكر أيضا فى تطور الايثولوجيا (علم الأخلاق) ، وعلم سيكولوجيا الحيوان ؛ بداية السيكلوجيا التطورية الموجهة بيولوجيا ، والتفسير الجديد للدارونية .

ما هو هذا الاختراق الكبير الذى قام به واطسون و كريك ؟ إن فكرة الجين فكرة قديمة نسبيا : كانت مُضمَّنة فى أعمال جريجور مندل . لكنها ظلت محل شك فترة أطول من نظرية الاحتراق للاقوازنيه . لم يقدم واطسون و كريك فقط نظرية عن البنية الكيماوية للجينات ، وإنما أيضا نظرية عن التضاعف الكيماوى للجين ، بل وحتى نظرية عن أثر النمط المُشَفَّرُ بالجينات على الكائن الحى . وكان هذا لم يكن كافيا : فلقد اكتشفا أيضا أَلِفبائية اللغة التى كُتِبَ بها هذا النمط : أَلِفبائية الشفرة الوراثية .

كان شروندنجر لحد علمى هو أول من أذاع الفرض بوجود شىء كالشفرة الوراثية - وذكرى هذا الرجل ترتبط ارتباطا حميما بالبإخ . كتب شروندنجر يقول " إن هذه الكروموزومات - أو ربما فقط ذاك النسيج الهيكلى المحورى مما نراه واقعا تحت

الميكروسكوب و نعتبره كروموزوما - هى التى تحمل فى نوع من النصبُ الشَّعْرِي ، النمطُ الكامل لقتامى الفرد فى المستقبل و لوظيفته عند البلوغ .

و لقد طُوِّرَ فرض شروندجر هذا و أثبت بطرق غير مسبوقه عبر السنين الثلاثين التالية ، كما حُلَّت الشفرة الوراثية .

و نتيجة لنظرية واطسون و كريك ، أصبحت هذه المعجزة العلمية واقعا فى السنة الأخيرة من حياة شروندجر . ويعد وفاته بوقت قصير حُلَّت الشفرة الوراثية تماما . إننا نعرف الآن ألفبائية اللغة التى افترضها شروندجر ، ومفرداتها و أجروميتها و دلالات معانيها . نعرف أن كل جين هو تعليمات لتكوين إنزيم معين ، و يمكننا أن نستنبط بدقة الصيغة (الخطية) الكيماوية البنيوية لأى إنزيم عن طريق التعليمات المكتوبة فى الشفرة الوراثية . نعرف أيضا وظائف الكثير من الإنزيمات . وعلى الرغم من أن فى إمكاننا أن نستنبط من الصيغة المشفرة للجين الصيغة الكيماوية للإنزيم المناظر ، فإننا لم نستطع حتى الآن أن نحدد الوظيفة البيولوجية للإنزيم من صيفته : هنا تقع حدود معرفتنا بمعنى الشفرة الوراثية .

و أخيرا أود أن أتحدث عن مفهوم بيولوجى آخر هام و سار ، يرتبط أيضا بشروندجر ، على الرغم من أن شروندجر لم يكن هو أول - ولا آخر - من عمل عليه : ذلك هو وجه للنظرية الدارونية التى وضعها لويد مورجان و باللوين و آخرون ، ووصفوه بأنه " انتخاب عضوى " . تحدث شروندجر عن انتخاب داروينى يهاكى اللاماركية .

يبدو الوجهة الأولى أن أفكار داروين (فى مقابلة أفكار لامارك) لا تعطى لسلوك أفراد النباتات و الحيوانات إلا أهمية ضئيلة - مثلا ما قد يديه الحيوان من تفضيل نوع جديد من الطعام أو اوسيلة جديدة فى مطاردة الفرائس . تقول الفكرة الجديدة لنظرية الانتخاب العضوى إن هذه الصور من السلوك الفردى يمكن أن تؤثر فى تطوير شعب الكائنات عن طريق الانتخاب الطبيعى . والفكرة بسيطة : يمكن اعتبار كل أسلوب سلوكى جديد انتخابا لموطن إيكولوجى جديد . فعلى سبيل المثال ، إن

تفضيل غذاء جديد أو تفضيل نوع معين من الأشجار لبناء عش ، إنما يعنى أن الحيوان قد انتقل إلى بيئة جديدة ، حتى نون أن يهاجر . لكن الحيوان عندما يختار هذه البيئة الجديدة ، هذا الموطن الجديد ، يعرض نفسه كما يعرض سلأته إلى تأثير بيئى جديد ، ومن ثم إلى ضغط انتخابى جديد . هنا يقوم الضغط الانتخابى الجديد بتوجيه التطور الداروينى ويمهد السبيل إلى التكيف مع البيئة الجديدة . قديمة فى الواقع كانت هذه النظرية البسيطة المقنعة - هى تسبق داروين بل و لامارك ، كما يؤكد أليستير هاردى - ولقد أعيد اكتشافها خلال الستين الثلاثين الماضية ، وطُورت إلى مدى أبعد ، واختُبرت تجريبياً - على يدى وادنجتون مثلاً . تبين هذه النظرية - بشكل أوضح من لامارك - أن ثمة أثراً حاسماً على التطوير العرقى للحيوانات قد ينبج عن السلوك - كمثلى رغبة الحيوان فى الاستكشاف ، أو الفضول ، أو ما يستحسنه الحيوان وما لا يستحسنه .

وعلى هذا فإن لكل بدعة سلوكية لكائن فرد ، نتائج عرقية مبدعة ، كثيراً ما تكون ثورية . وهذا يبين أن المبادرة الفردية تلعب دوراً نشطاً فى التطوير الداروينى . وهذه الملاحظة تقضى على ذلك الانطباع اليائس المحزن الذى أحاط بالدارونية كل هذا الزمان الطويل ، إذ بدا أن نشاط الكائن الفرد لا يمكن أن يلعب أى دور فى آلية الانتخاب .

ياسيداتى وياساتى ، لم يبق لى إلا أن أضيف أنه ليس لنا من النتائج العلمية المدهشة للعاضى القريب أن نستخلص أية استنباطات عن مستقبل العلم . إننى أعتقد أن منظمات البحث العلمى الجديد الهائلة تمثل خطراً داهماً على العلم . كان كبار رجال العلم أشخاصاً ناقدين ، وهذا صحيح بالطبع بالنسبة لشروندجر وجولد ، بل وحتى بالنسبة لواطسون وكريك .

لقد تغيرت روح العلم نتيجة للبحث المنظم . ولابد لنا ، على الرغم من ذلك ، أن نأمل فى أن يظهر دائماً أشخاص كبار .

(٥)

منطق العلوم الاجتماعية

أعزم أن أبدا بحثى فى منطق العلوم الاجتماعية بدعويين يعبران عن التضاد بين معرفتنا وبين جهلنا .

الدعوى الأولى : إن لدينا قدراً كبيراً فى المعرفة . ثم إننا لا نعرف فقط تفاصيل ذات فائدة عقلية غير مؤكدة ؛ وإنما أيضا ، وبصورة خاصة ، أشياء ذات أهمية عملية قصوى ، توفر لنا فى نفس الوقت تبصرا نظريا عميقا ، وفهما مدهشا للعالم .

الدعوى الثانية : إن جهلنا بلا حدود ، وهو يفسى علينا الاعتدال .
والحق أن هذا التقدم الغامر للعلوم الطبيعية (الذى تلمع إليه الدعوى الأولى) هو باتحديد ما يذكرنا باستمرار بجهلنا ، حتى فى مجال العلوم الطبيعية ذاتها .

* المحاضرة الافتتاحية فى مؤتمر جمعية علم الاجتماع الألمانية ، توينجن ١٩٦١ . نشرت محاضرتى أولاً فى مجلة *كولونيا لعلوم الاجتماع و السيكولوجيا الاجتماعية* عام ١٩٦٢ (من ص ٢٣٢ - ٢٤٨) . كان المروض أن تبدأ محاضرتى جدلا . دعى بروفيسور أدورنو ليواصل الجدل فى ورقته التكميلية ، ولديها واقفتى من ناحية الجواهر . على أن أدورنو عندما نُشر كتاب *جدل الوضعيين فى علم الاجتماع الألماني* بدأ بقطعتين هجوميتين ، استغرقتا سويا نحو مائة صفحة ، وتلتها محاضرتى ، وبمهما ورقة أدورنو التكميلية و أوراق أخرى لم تُلق فى المؤتمر . يصعب أن يتصور من يقرأ كتاب *جدل الوضعيين* أن محاضرتى هى التى فتحت الجدل و أن الافتتاحية أدورنو الهجومية ذات المائة صفحة قد كتبت بعد زمن طويل (خصيصا للكتاب) .

و هذا يحرف الفكرة السقراطية عن الجهل تحريفاً جديداً . مع كل خطوة إلى الأمام ، مع كل مشكلة نحلها ، فإننا نكتشف ليس فقط مشكلات جديدة بلا حل ، وإنما نكتشف أيضاً أننا حين اعتقدنا أننا نقف على أرض صلبة آمنة ، كان كل شيء في الواقع متقللاً ومزعزِعاً .

طبيعى أن الدعويين عن المعرفة والجهل تدوان متناقضتين . والسبب الرئيسى فى هذا التناقض البادى يكمن فى حقيقة أن كلمة " معرفة " تستخدم بمعنى مختلف فى كل من الدعويين ، ورغم ذلك فإن المعنيين كليهما مهم : حتى لأقترح توضيح ذلك فى الدعوى الثالثة التالية .

الدعوى الثالثة : لكل نظرية للمعرفة وظيفة هامة أساسية ، وظيفة يمكن حتى أن تُعتبر الاختبار الحاسم للنظرية : لابد أن تُنصّف الدعويين الأولى والثانية بتوضيح العلاقات بين معرفتنا الرائعة التى تتسع على الدوام ، وبين تبصرنا - المتزايد باطراد - بأننا فى الواقع لا نعرف شيئاً .

فإذا ما تفكرنا فى الأمر قليلاً فسنجد أنه من الضرورى أن نوجه منطلق المعرفة نحو هذا التوتر بين المعرفة والجهل . ثمة نتيجة هامة لهذا التبصر سأصوغها فى دعوى الرابعة . وقبل أن أعرض هذه الدعوى الرابعة أود أن أعتذر لكثرة ما سأذكر من دعوى . وعذرى أن قد اقترح على أن أجمع هذه الورقة فى صورة دعاوى مرقّمة . ولقد وجدت أن هذا الاقتراح مفيد على الرغم من حقيقة أن هذا الأسلوب قد يعطى انطباعاً بالنوجماطيقية . إليك إذن دعوى الرابعة .

الدعوى الرابعة : إذا كان لنا ، بأية حال ، أن نقول إن العلم - أو المعرفة - يبدأ من شيء ما ، فلنا أن نقول ما يلى : إن المعرفة لا تبدأ من الإدراك الحسى أو الملاحظات أو من تجميع البيانات أو الوقائع ؛ إنما هى تبدأ من المشكلات . ولقد نقول : ليس ثمة معرفة دون مشكلات ، لكننا نقول أيضاً : ليس ثمة مشكلات دون معرفة . غير أن هذا يعنى أن المعرفة تبدأ من التوتر بين المعرفة والجهل : لا مشكلات دون معرفة - لا مشكلات دون جهل . ذلك أن كل مشكلة إنما تنشأ عن اكتشاف أن

ثمة شيئاً ناقصاً داخل معرفتنا المفترضة ، أو ، إذا نظرنا إلى الأمر منطقياً ، عن اكتشاف تناقض داخلي في معرفتنا المفترضة ، أو تناقض بين معرفتنا المفترضة والوقائع ، أو ، في صورة أكثر دقة ، عن اكتشاف تناقض جلي بين معرفتنا المفترضة والوقائع المفترضة .

وبينما قد تخلق الدعوى الثالث الأولى - بسبب طبيعتها المجردة - انطباعاً بأنها بعيدة نوعاً ما عن موضوع هذا المقال - أعني منطق العلوم الاجتماعية - فإنني أود أن أقول إن دعوى الرابعة تأخذنا مباشرة إلى قلب الموضوع . ويمكن صياغة هذا في دعوى الخامسة كما يلي .

الدعوى الخامسة : سنجد ، مثلاً هو الأمر في كل العلوم الأخرى ، أنما في العلوم الاجتماعية : إما ناجحون أو فاشلون ، إما مشوقون أو مملون ، إما مشرورون أو عقيمون ، وذلك بقدر يتناسب تماماً مع مدى أهمية أو فائدة المشكلات التي نعالجها ، قدر يتناسب تماماً أيضاً ، بالطبع ، مع الأمانة والاستقامة والبساطة التي نعالج بها هذه المشكلات . وليس في كل هذا ما يقينا بالمشكلات النظرية وحدها . ثمة مشكلات خطيرة ذات صبغة عملية كانت نقاط بدء هامة للبحث في العلوم الاجتماعية ، مشكلات مثل الفقر والامية والقهر السياسي والحقوق القانونية . لقد قادت هذه المشكلات العملية إلى تأمل ، إلى تنظير ، ومن ثم إلى مشكلات نظرية . وفي كل الحالات بلا استثناء سنجد أن خصيصة المشكلة ونوعيتها - ومعهما بالطبع جسارة الحل المقترح وأصالتها - كانت هي التي تحدد قيمة أو تقافة الانجاز العلمي .

المشكلة إذن هي نقطة البدء دائماً ؛ والملاحظة تصبح شيئاً كتقطة بدء فقط إذا ما كشفت عن مشكلة ، نعني إذا ما أدعشنا ، إذا ما بينت لنا أن ثمة ما هو غير قويم في معرفتنا ، في توقعاتنا ، في نظرياتنا . الملاحظة لا تخلق مشكلة إلا إذا كانت تناقض بعضاً معيناً من توقعاتنا الواعية أو اللاواعية . لكن ما يشكل نقطة بدء عملنا العلمي ليس ملاحظة خالصة وبسيطة بقدر ما هو ملاحظة تلعب دوراً خاصاً ؛ نعني ملاحظة تخلق مشكلة .

وصلتُ الآن إلى النقطة حيث يمكنني صياغة **الدعوى الرئيسية** ، الدعوى السادسة . هي تتألف مما يلي .

الدعوى السادسة : (الدعوى الرئيسية) :

(أ) يضم منهج العلوم الاجتماعية ، مثل منهج العلوم الطبيعية ، اختبار حلول تجريبية لتلك المشاكل التي بها تبدأ استقصاءاتنا . نُقترح الحلول و نُقَد . فإذا لم يكن الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعي ، استبعد على أنه غير علمي - ربما فقط إلى حين .

(ب) فإذا كان الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعي ، هنا نحاول تنفيذه ؛ فكل النقد يتضمن محاولات للتنفيذ .

(ج) إذا ما قُدد حل مقترح بسبب نقدنا ، اقترحنا حلاً آخر .

(د) فإذا صمد أمام النقد ، قبلناه مؤقتاً . ونحن نقبله على أنه ، قبل كل شيء ، جدير بجدل و نقد تال .

(هـ) وعلى هذا فإن المنهج العلمي منهج محاولات تجريبية (أو موجات مخبية) لحل مشاكلنا ، يحكمها نقد قاس . إنه تطوير نقدي لمنهج "التجربة والخطأ" .

(و) إن ما يسمى موضوعية العلم يكمن في موضوعية المنهج النقدي ؛ نعني - قبل كل شيء - في حقيقة أنه ليس ثمة نظرية تُعفى من النقد ، ثم أيضاً في حقيقة أن الأداة المنطقية للنقد - التناقض المنطقي - أداة موضوعية .

من الممكن أيضاً أن نضع الفكرة الأساسية من وراء دعواي المحورية بالطريقة التالية .

الدعوى السابعة : يقود التوتر بين المعرفة و الجهل إلى مشكلات و إلى حلول تجريبية . لكن التوتر أبداً لا يُقهر . إذ يثبت في النهاية أن معرفتنا تتضمن بالضرورة اقتراحات لحلول مؤقتة و تجريبية ، نعني أن فكرة المعرفة تتضمن من ناحية

المبدأ احتمال ثبوت خطئها ، ومن ثم حالة جهل . كما أن الطريقة الوحيدة لتبرير معرفتنا هي ذاتها طريقة مؤقتة تماما ، لأنها تتضمن النقد أو - بشكل أدق - اللجوء إلى حقيقة أن حلولنا المقترحة تبدو حتى الآن صامدة حتى أمام أكثر النقد حدة .

وليس هناك تبرير وضعى : ليس ثمة تبرير يمضى لأبعد من هذا . إننا ، على الأخص ، لا نستطيع أن نبين أن حلولنا التجريبية حلول محتملة (بأى معنى يرضى القوانين الرياضية للاحتمال) .

ريما كان لنا أن نصِفَ هذا الوضع بأنه *تقدائى* .

ولكى نقدم فكرة أفضل عن دعوى الرئيسية و أهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع فقد يكون من المفيد أن أقابل بينها وبين دعاوى أخرى معينة تنتمى إلى منهجية واسعة القبول كثيرا ما استوعبت لا إراديا .

هناك على سبيل المثال التناول المنهجى المضلل الخاطيء للمذهب الطبيعى والنزعة التعالمية ، الذى ينبه إلى أن الوقت قد حان كى تتعلم العلوم الاجتماعية معنى المنهج العلمى ، من العلوم الطبيعية . ولقد حُدِّدَ هذا المذهب الطبيعى المضلل متطلبات مثل : ابدأ بالملاحظات والقياسات ؛ وهذا يعنى مثلا أن تبدأ بتجميع البيانات الاحصائية ؛ ثم واصل بعد ذلك التقدم بالاستقراء نحو التعميمات ثم إلى صياغة النظريات . يقولون إنك بهذه الطريقة ستقترب من الموضوعية المثالية ، إلى المدى الممكن فى العلوم الاجتماعية . على أنه من الضرورى عند القيام بذلك أن نعى حقيقة أن بلوغ الموضوعية فى العلوم الاجتماعية أصعب بكثير منه فى العلوم الطبيعية (هذا إذا كان من الممكن بلوغها أصلاً) . أن تكون موضوعيا ، هذا أمر يتطلب ألا تكون متحيزا بأحكامك عن القيم - نعى أن تكون " متحررا من القيم " (كما يقول ماكس فيبر) . لكن ينذر أن يتمكن عالم الاجتماع من أن يحرر نفسه من نسق قيم طبقته الاجتماعية كى يصل حتى إلى درجة محدودة من " حرية القيم " و " الموضوعية " .

إن كل واحدة من الدعاوى التى نسبناها هنا إلى المذهب الطبيعى هي دعوى فى رأيي خاطئة تماما : كل هذه الدعاوى ترتكز على سوء فهم لمناهج العلوم الطبيعية -

على أسطورة في الواقع ، أسطورة مقبولة للأسف على نطاق واسع ومؤثرة للغاية . إنها أسطورة الطابع الميتافيزيقي لتأهيل العلوم الطبيعية وطابع موضوعية العلوم الطبيعية . إنني أعزّم فيما يلي أن أحسم بجزء صغيراً من وقتكم الثمين لنقد المذهب الطبيعي المضلل هذا .

ليس من ينكر أن الكثيرين من علماء الاجتماع سوف يرفضون واحدة أو الأخرى من الدعاوى التي نسبناها إلى المذهب الطبيعي المضلل . ورغم ذلك فإن هذا المذهب الطبيعي يبدو في الوقت الحاضر وقد اتخذ اليد العليا في العلوم الاجتماعية ، إلا - ربما - في الاقتصاد السياسي ؛ على الأقل في الدول المتحدثة بالانجليزية . أود أن أصوغ أعراض هذا النصر في دعاوى الثامنة .

الدعوى الثامنة : كان علم الاجتماع قبل الحرب العالمية الثانية يعتبر علماً اجتماعياً نظرياً عاماً ، ربما أمكن مقارنته بالفيزياء النظرية ، كما كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تُعتبر علم اجتماع لمجتمعات خاصة جداً - نعتى مجتمعات بدائية . ولقد انقلبت هذه العلاقة الآن إلى النقيض تماماً ؛ وهذه واقعة يجب أن تلفت إليها النظر . لقد أصبحت الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الإثنولوجيا علماً اجتماعياً عاماً ، أما علم الاجتماع فهو يكتف بنفسه أكثر وأكثر ليتحول إلى عنصر واحد داخل الأنثروبولوجيا الاجتماعية : نعتى أنثروبولوجيا اجتماعية لنموذج خاص جداً من المجتمعات - نموذج المجتمع الصناعي الغربي الأوروبي . إذا وضعنا هذا في صورة مختصرة : لقد انقلبت تماماً العلاقة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا . لقد ارتقت الأنثروبولوجيا من فرع تخصص تداينس إلى علم أساسي ، ورفق الأنثروبولوجي من جامع معلومات قصير النظر إلى حد ما ، ليصبح منظوراً اجتماعياً عميق التفكير بعيد النظر ، وسيكولوجي أعماق اجتماعياً . على أن عالم الاجتماع النظري السالف لاشك أن سيسعد أن يعمل كمراجع مخلص ، وإحصائي ، إن وتلخيصه في ملاحظة ووصف المحرمات والرموز المقدسة لدى ، إلخ إلخ البيور ، ينول أوروبا الغربية والولايات المتحدة .

ربما لا يصح أن نأخذ هذا التغيير في مصير العالم الاجتماعي مأخذ الجد ،
لاسيما وأن ليس هناك ما يسمى جوهر الموضوع العلمى . وهذا يقودنى إلى دعوى
التاسعة .

الدعوى التاسعة : إن ما يسمى موضوعاً علمياً ليس سوى تكتل من
المشكلات والحلول التجريبية ، ميّزت بطريقة اصطناعية . أما ما يوجد في الواقع فهو
المشكلات والتقاليد العلمية .

و على الرغم من هذه الدعوى التاسعة فإن الانقلاب الكامل في العلاقات بين علم
الاجتماع والأنثروبولوجيا هو انقلاب مثير للغاية ، ليس بسبب المواضيع وعناوينها ،
وإنما لأنه يشير إلى انتصار منهج علم زائف . بدأ أصل إلى دعوى التالية .

الدعوى العاشرة : إن انتصار الأنثروبولوجيا هو انتصار منهج يزعم أنه
شهودى وأنه بصفى ، يدعى أنه يستخدم التعميمات الاستقرائية . هو فوق كل شيء
انتصار لمنهج يدعى أنه أكثر موضوعية ، أى لما أخذ على أنه منهج العلوم الطبيعية .
انه انتصار فرسى (يقرب من الاندحار) : انتصار ثان كهذا وسنضيع جميعا -
أقصد للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع .

على أن اعترف بأنه من الممكن صياغة دعوى العاشرة بصورة أكثر صراحة .
إننى أسلم بالطبع بأن الأنثروبولوجيا - أحد أكثر العلوم الاجتماعية نجاحا - قد
اكتشفت الكثير الهام والمثير للاهتمام . ثم أننى أسلم عن طيب خاطر بأن رؤيتنا نحن
الأوروبيين لأنفسنا - من باب التغيير - من خلال نظارة الأنثروبولوجى الاجتماعى
ستكون خبرة ساحرة للغاية ومثيرة . صحيح أن هذه النظارة قد تكون أكثر تلويها من
نظاراتنا ، لكن هذا لا يجعلها أكثر موضوعية . إن الأنثروبولوجى ليس كما يظن عادةً ،
ذلك المراقب الهابط من المريخ ، الذى كثيراً ما يحاول أن يلعب دوره الاجتماعى (ليس
بدون استمتاع) ؛ لا وليس لدينا من سبب و لو اء لنفترض أن ساكن المريخ سيرانا
بشكل أكثر " موضوعية " مما نرى نحن أنفسنا .

أحب في هذا المقام أن أحكى قصة أعترف بأنها متطرفة إن لم تكن أبداً متفردة. وعلى الرغم من أنها قصة حقيقية ، فإن هذا الأمر لا يهم بالنسبة لهذا السياق . فإذا بدت لك القصة بعيدة الاحتمال ، فأرجو أن تعتبرها من تأليفي ، مثلاً ابتكرته ، صممتها لأوضح نقطة هامة مستخدماً مبالغة شديدة .

من سنين عديدة اشتركت في مؤتمر مدته أربعة أيام نظمته أحد علماء اللاهوت وضم فلاسفة وبيولوجيين و أنثروبولوجيين وفيزيائيين - ممثلاً أو اثنين من كل من هذه الفروع . كنا جميعاً ثمانية . كان الموضوع هو " العلم والمذهب الانساني " . بعد بضعة متاعب وبعد احباط محاولة استهدفت أن نقع تحت تأثير حجة مهيبة ، نجح الجهود المشترك لنحو أربعة أو خمسة من المشتركين خلال ثلاثة أيام في رفع المناقشة إلى مستوى عالٍ غير مألوف ، وصل مؤتمرنا إلى تلك المرحلة - أو هكذا بدا لي الأمر - التي امتلأنا فيها جميعاً بالشعور الجميل بأن كلا منا يتعلم من الآخرين . على أية حال ، كنا مستغرقين في موضوع الجدل عندما طلع علينا الأنثروبولوجي الاجتماعي بمأثرته .

قال : " ربما تعجبتم لأنني في هذا المؤتمر لم أنيس حتى الآن ببنت شفة . ذاك لأنني مراقب ، إن حضوري هذا المؤتمر ، بصفتي أنثروبولوجياً ، لم يكن للاشتراك في سلوككم اللفظي بقدر ما كان لدراسة سلوككم اللفظي ، هذا ما كنت أقوم به . وعلى هذا فإنني لم أتمكن دائماً من تتبع المحتوى الواقعي لمناقشتكم . لكن شخصاً مثلي درس العشرات من مجموعات المناقشة ، قد تعلم مع الوقت أن موضوع المناقشة غير مهم نسبياً " . ثم أضيف بقوله ، حرفياً (إن لم تخش ذاكرتي) : " نتعلم نحن الأنثروبولوجيين أن ننظر إلى مثل هذه الظواهر الاجتماعية من الخارج ومن موقف أكثر موضوعية . إن ما يهمنا هو الـ " كيف " - مثلاً : كيف يحاول شخص أو آخر أن يسيطر على المجموعة ، وكيف يرفض الآخرون محاولاته ، إما فرداً فرداً ، أو عن طريق تشكيل ائتلاف ، كيف يتشكل بعد عدة محاولات كهذه نظامٌ هيراركي ، ومن ثم اتزان ، ومعه مجموعة من طقوس التعبير باللفظ . تتشابه هذه الأشياء دائماً أياً كان تنوع القضية التي تُستخدم موضوعاً للمناقشة .

أصغينا إلى كل ما كان على هذا الأنثروبولوجى - زافرنا من المربخ - أن يقول : ثم وجهت إليه سؤالين . أولهما عما إذا كان له ثمة تعليق على النتائج الواقعية لمناقشتنا ؛ ثانيهما عما إذا كان لا يرى أن ثمة شيئا اسمه أسباب أو حجج لا شخصية قد تكون صحيحة أو باطلة . أجاب أن قد كان عليه أن يركز على مراقبة سلوك مجموعتنا بشكل لم يسمح له بمتابعة حججنا بالتفصيل ، بل إنه لو فعل ذلك لعرض موضوعيته للخطر (هكذا قال) ، إذ ربما تورط عندئذ فى الجدل ، وأصبح واحدا منا - فيقضى بذلك على موضوعيته . وعلاوة على ذلك ، فلقد تدرب على ألا يحكم على المحتوى الموضوعى للسلوك اللفظى (كان يستعمل باستمرار مصطلح " السلوك اللفظى " و " التعبير باللفظ ") أو على أن يأخذ هذا المحتوى على أنه غير مهم . قال إن ما يهمه هو الوظيفة الاجتماعية و السيكلوجية لهذا السلوك اللفظى . ثم أرفف يقول " فبينما تؤثر الأسباب أو الحجج على المشاركين فى الجدل ، فإن ما يهمنا هو حقيقة أنه من الممكن بهذه الوسيلة أن يدفع و يؤثر بعضكم على بعض ، وبهذه بالذات أعراض هذا الأثر ، بالطبع . إننا نهتم بمفاهيم مثل التوكيد و التردد و التدخل و التسليم . أبدا لا نهتم حقا بالمحتوى الواقعى للجدل وإنما بالدور الذى يلعبه المشاركون ، بالتفاعل المثير ، فى حد ذاته . أما عما يسمى الحجج ، فهى بالطبع وجه من أوجه السلوك اللفظى ، ولا تختلف أهميته عن أهمية أى وجه آخر . و أما عن فكرة أنك تستطيع أن تميز بوضوح بين الحجج و غيرها من التعبيرات باللفظ فهى محض خداع ذاتى . ومثلها أيضا فكرة التمييز بين الحجج الصحيحة موضوعيا و الباطلة موضوعيا . فإذا أصررت ، فمن الممكن أن تُصنّف الحجج تبعا للمجتمعات أو المجاميع التى تُقبَلُ بداخلها ، فى أزمان معينة ، كصحيحة أو باطلة . و أما عن الدور الذى يلعبه عامل الزمن فتوضحه حقيقة أن ما يسمى حججا تُقبَلُ زمنا فى جماعة حوار كهذه ، قد يهاجمها أو يرفضها ثانية أحد المشاركين فى مرحلة تالية " .

لا أود أن أطيل فى وصف هذه الواقعة ، وأتصور أنه ليس من الضرورى أن أبرز فى هذا الجمع أن موقف صديقى الأنثروبولوجى ، هذا الموقف الذى يشوبه بعض من التطرف ، إنما يبيّن فى أصله العقلى أثر النموذج السلوكى الموضوعية ، مثلما

يشي بأفكار معينة نمت في التربة الألمانية - وأنا هنا أشير إلى فكرة النسبوية الفلسفية : نسبوية تاريخية ترى أن ليس ثمة حقيقة موضوعية ، وإنما فقط حقائق هذا العصر أو ذاك ؛ و نسبوية اجتماعية تقول بأن هناك حقائق أو علوم لهذه الجماعة أو تلك الطبقة ، كمثّل علم بروليتارى و علم برجوازي . كما أعتقد أيضا أن ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة قد لعب دورا كبيرا في التاريخ المبكر للوجومات التي ردها صديقي الأنثروبولوجي .

لقد اتخذ صديقي الأنثروبولوجي في ذلك المؤتمر باعتراف الجميع موقفا متطرفا بعض الشيء ، لكن هذا الموقف - لاسيما إذا حورناه قليلا - ليس بالموقف اللاتنوعجي و لا هو بالموقف غير الهام .

لكن هذا موقف ضعيف ، و لأنتى في مكان آخر قد نقدت بالتفصيل التسببوية التاريخية و الاجتماعية ، وأيضا سوسيولوجيا المعرفة ، فإننى إن أقوم هنا بتكرار هذا ثانية ، و سأقتصر هنا على مناقشة الفكرة السانجة المضلّة للمنطقية العلمية التي تشكل أساس هذا الموقف .

الدعوى الحادية عشرة : من الخطأ الفادح أن نفترض أن موضوعية علم ما ترتكز على موضوعية العالم ، ومن الخطأ الفادح أن نعتقد أن موقف عالم الطبيعيات أكثر موضوعية من موقف عالم الاجتماع . فالعالم الطبيعى ليس سوى متحيز مثل كل شخص آخر ، و ما لم ينتم إلى الفئة التي تنتج باستمرار أفكارا جديدة ، فإنه - للأسف - كثيرا ما يكون في غاية التحيز ، فيفضل أفكاره الخاصة بطريقة مشاعية و مُغرّضة . لقد أسس بعض من أكبر الفيزيائيين المعاصرين مدارس وقفت تقاوم الأفكار الجديدة مقاومة شديدة حقا :

على أن لدعواى هذه جانبا ايجابيا ، هو الأهم ، يشكل محتوى دعواى الثانية عشرة .

الدعوى الثانية عشرة : إن ما قد يوصف بالموضوعية العلمية إنما يرتكز فعسب على تقليد نقدي ، كثيرا ما يمكننا من أن نقد دوجما سائدة - على

الرغم مما يقابله من مقاومة . أعني أن موقف وعية العام ليست قضية العالم الغريب ، إنما هي النتيجة الاجتماعية للنقد المتبادل ، لتقسيم العمل - الوديع العدائي - بين العلماء ، لتعاونهم و أيضا لتنافسهم . لهذا السبب موضوعية العلم ترتكز - جزئيا - على سلسلة كاملة من الظواهر الاجتماعية و السياسية التي تجعل هذا النقد ممكنا .

الدعوى الثالثة ، مشورة : إن ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة ، الذي يرى الموضوعية في سلوك العلماء الأفراد ، الذي يفسر نقص الموضوعية بلغة المجهل الاجتماعي للعلماء ، قد أغفل تماماً النقطة الحاسمة التالية : حقيقة أن الموضوعية ترتكز كليةً على النقد . إن ما أغفلته سوسيولوجيا المعرفة ليس سوى سوسيولوجيا المعرفة ذاتها - نظرية الموضوعية العلمية . إن الموضوعية لا يمكن أن تفسر إلا بلغة الأفكار الاجتماعية مثل التنافس (بين العلماء الأفراد كم بين الفلاسفة ، الفكريات المختلفة) ؛ و التقاليد (أعني التقاليد النقدية) ؛ و المؤسسات الاجتماعية (مثلا النشر في مجلات متنافسة ؛ المناقشات في المؤتمرات) ؛ و حرية الأفراد (الحرية السياسية للدولة على تحمل النقد الحر) .

و العادة أن تقوم هذه العملية في نهاية المطاف بالتخلص من التفاصيل الثانوية، مثل الوطن الاجتماعي و الايديولوجي الباحث، و إن كانت هذه بلا ريب تلعب دورا في الأجل القصير .

و لقد تحلّ بشكل أكثر حرية المشكلة التي تسمى " التحرر من القيمة " ، تماماً مثل مشكلة الموضوعية .

الدعوى الرابعة ، مشورة : لنا أن نميز في المناقشة النقدية قضايا مثل

(١) قضية الصدق في أي تقرير ؛ قضية وثاقه صلته ، فائسته ، أهميته في مواجهة المشكلات التي تهمننا ، (٢) قضية وثاقه صلته و فائسته و أهميته في مواجهة المشكلات - خارج - العلمية ، مثل مشكلة سعادة الانسان ؛ أو المشكلة المختلفة التركيب تماماً للدفاع القومي أو لسياسة قومية عدوانية ؛ أو مشكلة التوسع الصناعي ، أو مشكلة اكتساب ثروة شخصية .

الواضح أنه من المستحيل إزالة مثل هذه الاهتمامات - خارج - العلمية من البحث العلمي . وكما يستحيل إزالتها من البحث في العلوم الطبيعية - مثلاً من بحوث الفيزياء - يستحيل أيضاً إزالتها من العلوم الاجتماعية .

أما ما هو ممكن وما هو مهم وما قد يعطى صفته المميزة ، فليس هو إزالة الاهتمامات - خارج - العلمية بقدر ما هو التمييز بين الاهتمامات التي لا تنتمي إلى البحث عن الحقيقة ، وبين الاهتمام العلمي الخالص بالحقيقة . وعلى الرغم من أن الحقيقة هي القيمة العلمية الأولى ، فإنها ليس بالقيمة الوحيدة . إن وثاقة الصلة والفائدة وأهمية العبارات في مواجهة مشكلة علمية بحثية هي أيضاً قيم علمية من الدرجة الأولى ، وهذا صحيح أيضاً بالنسبة لقيم مثل الخصوصية والقوة التفسيرية والبساطة والدقة .

أريد أن أقول إن هناك قيماً إيجابية وسلبية علمية **خالصة** ، وأخرى **خارج** - علمية . وعلى الرغم من أنه يستحيل أن نفصل العمل العلمي عن التطبيقات والتقييمات خارج العلمية ، فإن من مهام النقد العلمي والجدل العلمي أن يحارب تشوش عوالم القيم ، وأن يقوم على وجه الخصوص بإزالة التقييمات خارج العلمية من **قضايا الحقيقة** .

طبعي أننا لا نستطيع أن ننجز هذا نهائياً وعلى نحو حاسم بإصدار مرسوم ؛ وإنما هو سيبقى كواحدة من المهام الثابتة للنقد العلمي المشترك . إن نقاء العلم الخالص هدف أسمي ، يفترض أننا لن نبلغه ؛ لكنه هدف **نُحارب** - وعلينا أن **نُحارب** - دائماً من أجله ، عن طريق النقد .

قلت عند صياغة هذه الدعوى إنه من المستحيل أن تُزيل القيم - خارج - العلمية من النشاط العلمي . ونفس الأمر ينطبق على الموضوعية . إننا لا نستطيع أن نحرّم العالم من تشييعه دون أن نحرّمه من إنسانيته ، لا ولا نستطيع أن نكتب أو نحطم أحكامه القيمية دون أن نحطمه كإنسان و**كعالم** . إن دوافعنا ومُثُلنا العلمية الخالصة ، كمثُلنا عن بحث في الحقيقة خالص ، إنما تتركز وبشدة على أحكام **قيمية** خارج -

علمية ، بل وبنية جزئيا . إن العالم الموضوعي ، " المتحرر من القيمة " ليس هو العالم المثالي . فببعض العاطفة لن ننجز شيئا - مؤكدا أن ننجز شيئا في العلم البحت . إن قولنا " حب الحقيقة " ليس مجرد استعارة .

الأمر إذن ليس مجرد عدم قدرة العالم الفرد عمليا على بلوغ الموضوعية والتحرر من القيم ، إنما هو أن الموضوعية و " التحرر من القيم " هما في ذاتهما قيمتان . ولما كان التحرر من القيم في ذاته قيمة ، فإن طلب قيمة تحرر من القيم غير مشروطة هو تناقض ظاهري . إن الاعتراض ليس بالغ الأهمية ، لكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا التناقض يختفي تلقائيا إذا استبدلنا بطلب التحرر من القيم طلبا أن تكون إحدى مهام النقد العلمي : الكشف عن تشوش القيمة وتمييز قضايا القيمة العلمية الصرفة (الحقيقة ، وثيقة الصلة ، البساطة ، وغيرها) من القضايا خارج العلمية .

حاولت حتى الآن أن أطور باختصار الدعوى بأن منهج العلم يتوقف على اختيار المشكلات وعلى نقد محاولتنا التجريبية المؤقتة لحلها . ثم حاولت - مستخدماً كمثال قضيتين عن منهج العلوم الاجتماعية نوقشنا طويلا - أن أبين أن هذا التناول النقدي للمناهج (كما قد يسمى) يقود إلى نتائج منهجية معقولة للغاية . لكن ، وعلى الرغم من أنني قد ذكرت بضع كلمات عن الإستمولوجيا ، عن منطق المعرفة ، وبضع كلمات نقدية عن المنهجية في العلوم الاجتماعية ، فإنني لم أقدم حتى الآن في الواقع إلا إسهاماً إيجابياً محدوداً لموضوع مقالاتي ، منطق العلوم الاجتماعية .

لا أود أن أؤخركم فأقدم أسبابا أو أعذاراً عن السبب في أنني أرى من المهم أن نطابق بين النهج النقدي والمنهج العلمي ، على الأقل في صورته التقريبية . ولكني أود الآن أن أتحول مباشرة إلى بعض القضايا والدعوى المنطقية البحتة .

الدعوى الخامسة عشرة : إن أهم مهام المنطق الاستنباطي البحت هي

كلر جانونز للنقد .

الدعوى السادسة عشرة : المنطق الاستنباطي هو نظرية صحة الاستدلالات المنطقية أو العلاقة ذات النتيجة المنطقية . ثمة شرط ضروري وحاسم لصحة الاستدلال المنطقي هو : إذا كانت مقدمات الاستدلال الصحيح صحيحة ، كانت الاستنباطات أيضا صحيحة . يمكن أن نعبر عن هذا أيضا كما يلي : المنطق الاستنباطي هو نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى الاستنباط .

الدعوى السابعة عشرة : يمكن أن نقول إنه : إذا كانت كل المقدمات صحيحة وكان الاستدلال صحيحا ، فلا بد أن يكون الاستنباط أيضا صحيحا . وعلى هذا فإذا كان الاستنباط خاطئا في استدلال صحيح ، فلا يمكن أن تكون كل المقدمات صحيحة .

من الممكن أن نصوغ هذه النتيجة التافهة - إن تكن بالغة الأهمية - في الصورة التالية : المنطق الاستنباطي ليس فقط نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى الاستنباط ، إنما هو أيضا وفي نفس الوقت نظرية نقل الخطأ من الاستنباط إلى واحد على الأقل من المقدمات .

الدعوى الثامنة عشرة : بهذه الطريقة يصبح المنطق الاستنباطي نظرية للنقد العقلي ، وذلك لأن كل نقد عقلي إنما يتخذ شكل محاولة لتوضيح أنه من الممكن أن تُردَّ استنباطات غير مقبولة إلى التقارير التي نخاول نقدها ، فإذا نجحنا في أن نُردَّ - منطقيا - استنباطات غير مقبولة إلى تقرير ، فلنا أن نأخذ التقرير على أنه مُفَنَّد .

الدعوى التاسعة عشرة : نحن نعمل في العلوم مع نظريات ، نعنى مع أنساق استنباطية . وهناك سببان لهذا ، أولهما أن النظرية أو النسق الاستنباطي هو محاولة للتفسير ، ومن ثم محاولة لحل مشكلة علمية . والثاني أن النظرية ، نعنى النسق الاستنباطي ، يمكن أن يُنقَد عقليا من خلال نتائجه ، فهو إذن حل تجريبي يخضع للنقد العقلي .

نكتفي بهذا بالنسبة للمنطق الصوري كأوجانون النقد .

ثمة مفهومان استخدمتهما هنا يحتاجان إلى توضيح قصير : مفهوم الحقيقة ومفهوم التفسير .

١ الدعوى العشرون : إن مفهوم الحقيقة مفهوم لا غنى عنه بالنسبة للتناول النقدي الذي طورناه هنا . إن ما ننقده هو الادعاء بأن نظرية ما صابغة . إن ما نحاول أن نبينه كتنقادر لنظرية ما هو بوضوح أن هذا الادعاء ليس له أساس : أنه خاطيء .

لا يمكن بغير فكرة الحقيقة المنظمة أن نفهم الفكرة المنهجية العامة بأننا نستطيع أن نتعلم من أخطائنا : الخطأ يكمن في فشلنا في بلوغ هدفنا ، معيارنا للحقيقة الموضوعية الذي هو فكرتنا المنظمة .

إننا نصف الافتراض بأنه " حقيقي " إذا اتفق مع الوقائع أو تطابق معها ، أو إذا كانت الأشياء كما وصفها الافتراض . هذا هو ما يسمى المفهوم المطلق أو الموضوعي للحقيقة ، الذي نستخدمه جميعا باستمرار . ولقد كان النجاح في إصلاح هذا المفهوم المطلق للحقيقة إحدى أهم نتائج المنطق المعاصر .

وهذه الملاحظة تعنى أن مفهوم الحقيقة قد قُوِّض . والواقع أن هذا كان هو القوة المحركة التي أنتجت ما ساد عصرنا من الايديولوجيات النسبوية .

وهذا هو السبب في ميلى إلى أن أصف إصلاح مفهوم الحقيقة الذى قام به المنطقي^١ والرياضي ألفريد تارسكي بأنه أهم نتيجة فلسفية للمنطق الرياضى الحديث .

وأنا لا أستطيع بالطبع أن أناقش هذه النتيجة هنا ؛ لكننى أستطيع أن أقول بصورة دوجماتية صريحة أن تارسكى قد نجح في توفير أبسط التفسيرات الممكنة وأكثرها إقناعاً لموضع اتفاق عبارة ما مع الوقائع . ولقد كان هذا بالتحديد هو المهمة التي أدت صعوبتها إلى النسبوية الارتبابية - بنتائجها الاجتماعية التي لا أرى داعياً للتحديث عنها هنا .

أما المفهوم الثانى الذى استخدمته والذى قد يحتاج إلى توضيح فهو مفهوم التفسير ، أو إذا أردنا الدقة ، مفهوم **التفسير العلى** .

إن أى مشكلة نظرية بحتة - أى مشكلة علم بحت - تكمن دائماً فى مهمة التوصل إلى تفسير واقعة ، أو ظاهرة ، أو أطرادٍ لافتٍ للنظر ، أو استثناءٍ من قاعدةٍ لافتٍ للنظر . وما ينبغى تفسيره يسمى المُفسَّر . و الحل التجريبي للمشكلة - نعنى تفسيرها - يتألف عادة من نظرية ، نسق استنباطي ، يسمح لنا بتفسير المُفسَّر ، يربطه منطقياً بوقائع أخرى (تسمى الشروط المبدئية) . يكمن التفسير الكامل الواضح دائماً فى إبراز الاستنباط المنطقي للمفسَّر ، من النظرية تعضدها بعض الشروط المبدئية .

وعلى هذا يتألف المخطط المنطقي الأساسى لكل تفسير من استدلال منطقي استنباطي تتألف مقدماته من نظرية ومن بعض شروط مبدئية ، تكون نتيجتها هى المفسَّر .

لهذا المخطط الأساسى عدد من التطبيقات لافت للنظر . فلقد يستعمل ، على سبيل المثال ، لتوضيح الفارق بين فرض خاص ، وفرض آخر يمكن اختباره مستقلاً . وعلاوة على ذلك - وهذا قد يؤثر اهتمامكم - فإنه من الممكن أن نحلل منطقياً وبطريقة بسيطة الفارق بين المشكلات النظرية ، والمشكلات التاريخية ، ومشكلات العلم التطبيقى . هذا يبين أن ثمة تبريراً منطقياً كاملاً للفارق الشهير بين العلوم النظرية والعلوم التاريخية - طالما أخذنا مصطلح " علم " فى هذا السياق ليعنى اهتماماً بمجموعة من المشاكل محددة مميزة منطقياً .

يكفى هذا فى توضيح المفهومين المنطقيين اللذين استخدمتهما حتى الآن .

عن هذين المفهومين - مفهوم الحقيقة ومفهوم التفسير - ينشأ التطوير المنطقي لمفاهيم أخرى ربما كانت حتى أكثر أهمية بالنسبة لمنطق المعرفة وبالنسبة للمنهجية . وأول هذه المفاهيم هو " الاقتراب من الحقيقة " والثانى هو " القدرة التفسيرية " أو المحتوى التفسيري النظرية .

وهذان مفهومان منطقيان خالصان إلى المدى الذى يُعرَّفان فيه بمساعدة المفاهيم المنطقية الخالصة لصق العبارة ولحتوى العبارة - نعى لفئة النتائج المنطقية للنظرية .

وكلاهما مفهوم نسبي . وعلى الرغم من أن كل عبارة تكون ببساطة إما صحيحة وإما خاطئة ، فإن عبارة واحدة قد تمثل اقتراباً من الحقيقة أكثر من أخرى غيرها . سيكون الوضع هكذا ، مثلاً ، إذا كان للعبارة الأولى نتائج منطقية أكثر صحةً " و " أقل " خطأً من الثانية . (هنا نفترض أن المقارنة مقبولة بين تحت الفئات الصحيحة وتحت الفئات الخاطئة - داخل فئتي نتائج العبارتين) . يمكن بسهولة أيضاً توضيح السبب في أن لنا - على حق - أن نفترض أن نظرية نيوتن هي تقريب إلى الصدق أفضل من نظرية كبلر .

ينفس الشكل يمكن أن نبيّن أن القدرة التفسيرية لنظرية نيوتن أكبر من مثلثتها لنظرية كبلر .

نحن إنن نحرز مفاهيم منطقية عليها يؤسس تقييم نظرياتنا ، مفاهيم تسمح لنا أن نتحدث حديثاً ذا معنى عن تقدم أو تكوص بشأن النظريات العلمية .

يكفي هذا بالنسبة للمنطق العام للمعرفة . و أحب الآن أن أقدم بعض الدعاوى الإضافية بشأن منطق العلوم الاجتماعية خاصة .

الدعوى الحادية والعشرون : ليس ثمة ما يسمى علم شهودي خالص ، ليس سوى علوم تُنظَرُها (واعيّن وانتقاديّين عادة) . وهذا ينطبق أيضاً على العلوم الاجتماعية .

الدعوى الثانية والعشرون : السيكولوجيا علم اجتماعي ، لأن أفكارنا وأفعالنا تعتمد إلى حد كبير على الظروف الاجتماعية . ثمة أفكار اجتماعية واضحة مثل (أ) المحاكاة ، (ب) اللغة ، (ج) العائلة . الواضح أيضاً أن سيكولوجيا التعليم والتفكير ، والتحليل النفسي أيضاً ، لا يمكن أن توجد دون استخدام واحدة أو الأخرى من هذه الأفكار الاجتماعية . السيكولوجياً إنن نفترض مقدماً مفاهيم اجتماعية ، وهذا يبين أنه من المستحيل أن نفسر المجتمع تفسيراً شاملاً بمصطلحات سيكولوجية فقط ، أو أن نرده إلى السيكولوجيا . لا يمكن من ثم أن ننظر إلى السيكولوجيا على أنها أساس العلوم الاجتماعية .

أما ما لا نستطيع من ناحية البدء أن نفصره سيكولوجياً ، وما يلزم أن نفترضه مقدماً في كل تفسير سيكولوجي ، فهو البيئة الاجتماعية للإنسان . تشكل مهمة وصف هذه البيئة الاجتماعية (أعني بمساعدة النظريات التفسيرية ، فليس ثمة أوصاف بلا نظرية - كما ذكرنا) تشكل إذن المهمة الرئيسية للعلم الاجتماعي . ومن اللازم إذن أن توكل هذه المهمة إلى السوسيولوجيا (علم الاجتماع) . وهذا هو ما أفترضه فيما يلي .

الدعوى الثالثة والعشرون : السوسيولوجيا مستقلة بذاتها ، بمعنى أنها - واحد كبير - تستطيع ، ويلزم ، أن تقيم نفسها مستقلة عن السيكولوجيا . ويصرف النظر عن اعتماد السيكولوجيا على الأفكار الاجتماعية ، فإن هذا يعود أيضاً إلى حقيقة أن السوسيولوجيا تواجه على الدوام بمهمة تفسير نتائج اجتماعية لنشاط الإنسان - غير مقصودة وعادة غير مرغوبة . وكمثال : إن المنافسة ظاهرة اجتماعية ، عادة غير مرغوبة لدى المتنافسين ، ولكن يمكن بل ويلزم أن تُفسَّر كنتيجة غير مقصودة (عادة ما يتعذر تجنبها) لنشاط المتنافسين .

و على هذا ، فعلى الرغم من احتمال وجود تفسير سيكولوجي لبعض أنشطة المتنافسين ، فإن التنافس كظاهرة اجتماعية هو نتيجة لهذه الأنشطة يتعذر تفسيرها سيكولوجياً .

الدعوى الرابعة والعشرون : لكن السوسيولوجيا مستقلة أيضاً بذاتها بمعنى ثان ، نعني ما أطلق عليه كثيراً اسم سوسيولوجيا الفهم الموضوعي .

الدعوى الخامسة والعشرون : يُعْمَر الاستقصاء المنطقي لمناج علم الاقتصاد نتيجة يمكن تطبيقها على كل العلوم الاجتماعية . هذه النتيجة تبين أن هناك منهاجاً موضوعياً خالصاً في العلوم الاجتماعية ، يمكن أن نسميه منهاج الفهم الموضوعي ، أو منطق الموقف . من الممكن أن يُطَوَّر علم اجتماعي موجه نحو الفهم الموضوعي مستقلاً عن كل الأفكار الذاتية أو السيكولوجية ، ويمكن منهاج في تحليل موقف الشخص النشط بما يكفي لتفسير نشاطه بلغة الموقف دون مساعدة إضافية

من السيكيولوجية . ويتوقف " الفهم " الموضوعى على ادراك أن النشاط كان - موضوعيا - ملائما للموقف ، نعى أن تحلل الموقف إلى حد تتحول فيه العناصر التى تبو فى البداية سيكيولوجية (كالرغبات والحوافز والذكريات والارتباطات) تتحول إلى عناصر للموقف . يصبح الرجل ذو الرغبات الخاصة إذن شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه يلاحق أهدافا موضوعية خاصة ، والرجل ذو الذكريات أو الارتباطات الخاصة شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه مَزُوْد موضوعيا بنظريات خاصة أو بمعلومات خاصة .

هذا إذن يسمح لنا بأن نفهم الأنشطة بمعنى موضوعى ، بحيث نستطيع القول : لا أحد ينكر أن لى أهدافا مختلفة وأننى أعتقد نظريات مختلفة (عن شارلمان ، مثلا) ؛ لكن ، لو أننى وُضِعْتُ فى موقفه الذى حُلَّ هكذا (حيث الموقف يضم أهدافا ومعرفة) لَقُمْتُ - وربما قُمْتُ أنت أيضا - بما قام هو به . إن منهج تحليل الموقف منهج بالتأكيد فردانى ، ولكنه بالتأكيد ليس منهجا سيكيولوجيا ؛ لأنه يستبعد - من ناحية المبدأ - كل العوامل السيكيولوجية ويستبدل بها عناصر موضوعية موقفية . وأنا أطلق عليه عادة اسم " منطق الموقف " أو " المنطق الموقفي " .

الدعوى السادسة والعشرون : وتفسيرات منطق المواقف التى

عرضناها هنا هى إعادة بناء عقلية نظرية . إنها مفردة فى التبسيط مفردة فى التخطيط ومن ثم هى بوجه عام خاطئة . ورغم ذلك فمن الممكن أن تحمل محتوى من الحقيقة كبيرا ، وقد تكون - بالمعنى المنطقى الصارم - اقترابات جيدة من الحقيقة ، بل وأفضل من غيرها من التفسيرات القابلة للاختيار . فى هذا المعنى يكون المفهوم المنطقى للاقترب من الحقيقة أمرا أساسيا بالنسبة لعلم اجتماعى يستخدِم منهج تحليل الموقف . على أن تحاليل الموقف هى قبل كل شيء تحاليل عقلية يمكن نقدها تجريبيا كما يمكن تحسينها . ذلك أننا نستطيع مثلا أن نجد خطايا بين أن المعلومات المتاحة لشارلمان كانت تختلف تماما عن تلك التى فرضناها فى تحليلنا . على التقيض من ذلك سنجد أنه من الصعب أن تكون الفروض السيكيولوجية أو الطابعية قابلة للنقد .

الدعوى السابعة والعشرون : يفترض منطق الموقف ، بوجه عام ، عالماً فيزيقياً نعمل فيه . يحوى هذا العالم ، مثلاً ، موارد فيزيقية ، موارد تحت تصرفنا ، نعرف عنها شيئاً ، وعوائق فيزيقية نعرف شيئاً عنها أيضاً (ليس عادة بالكثير) ، ولا يد فوق ذلك أن يفترض منطق الموقف عالماً اجتماعياً يقطنه أناس آخرون ، ونعرف شيئاً عن أهدافه (ليس عادة بالكثير) وبه علاوة على ذلك مؤسسات اجتماعية . وهذه المؤسسات الاجتماعية تحدد الطابع الاجتماعى المميز لبيئتنا الاجتماعية ، وهى تتألف من كل الواقع الاجتماعى لعالمتنا الاجتماعى ، الواقع الذى يقابل أشياء العالم الفيزيقي . فحانوت البقال و المعهد الجامعى وقوة البوليس و القانون كلها فى هذا المعنى مؤسسات اجتماعية . و الكنيسة و الدولة و الزواج هى أيضاً مؤسسات اجتماعية ، ومثلها أيضاً بعض العادات القسرية مثل الهاراكيرى باليابان . لكن الانتحار فى مجتمعنا الأوروبى ليس مؤسسة اجتماعية بالمعنى الذى أستخدم فيه هذا المصطلح و الذى أجزم فيه بأن المقولة ذات أهمية .

كانت هذه هى الدعوى الأخيرة . أما ما يلى فهو اقتراح و تعليق ختامى قصير .

القتراح : ربما كان لنا أن نختار تجريبياً - كمشاكل أساسية لسوسيولوجيا نظرية بحتة - أولاً : دراسة المنطق العام للمواقف ، وثانياً : نظرية للمؤسسات و للتقاليد . تضم هذه مشاكل كالاتية :

(١) المؤسسات لا تقوم بفعل ، إنما يعمل الأفراد داخل المؤسسات أو بالأصالة عنها . و المنطق الموقفى لهذه الأفعال سيكون هو نظرية أشباه الأفعال للمؤسسات .

(٢) ولقد نقيم نظرية لتتأرجح مؤسسية للفعل الهادف - مقصودة وغير مقصودة . وربما أدت هذه أيضاً إلى نظرية خلق و تطوير المؤسسات .

تعليق واحد أخير . إننى أعتقد أن للإبستمولوجيا أهمية ليس فقط بالنسبة للعلوم المفردة وإنما أيضاً بالنسبة للفلسفة ، وأن القلق الدينى و الفلسفى فى زماننا هذا - و الذى يهم كل فرد منا بالتأكيد - هو فى معظمه قلق يتعلق بفلسفة المعرفة

البشرية . أسماه نيتشه العدمية الأوروبية ، وأسماه بيندا خيانة المثقفين ، أما أنا فلقد أن أصفه بأنه نتيجة لكشف سقراط أننا لا نعرف شيئا ؛ أعنى أننا أبدا لن نتتمكن من تبرير نظرياتنا تبريرا عقليا .

لكن هذا الكشف الهام الذى أنتج من بين ما أنتج مرض الوجوية ، ليس سوى نصف كشف ؛ كما أن العدمية يمكن قهرها . ذلك أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرر نظرياتنا تبريرا عقليا ، لا ولا نستطيع حتى إثبات أنها محتملة ، إلا أننا نستطيع أن ننقدها عقليا ، ونستطيع أن نميز النظرية الجيدة من الرديئة .

لكن زينوفانيس - حتى قبل سقراط - كان يعرف هذا ، إذ قال :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية ...

عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،

و من خلال البحث ، نتعلم ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

(٦)

ضد التبجح

(رساله لم تعد أصلاً للنشر)

مقدمة : منذ نحو أربعة عشر عاماً تلقيت خطاباً من شخص لم تسبق لي معرفته يدعى الهر كلاوس جروسمنر . أشار في خطابه إلى صديقي هانس ألبرت ، وطلب مني حينئذ مكتوباً عن وضع الفلسفة (الألمانية) . وافقت على الكثير مما جاء في ذلك الخطاب ، وعلى الرغم من اختلافي في الرأي مع البعض منه ، إلا أنني رأيت أنه يستحق المناقشة . وعلى هذا أجبت على أسئلته مع بعض التحفظات . في خطاب تالٍ طلب مني الهر جروسمنر أن أذن له بنشر أجزاء من الخطاب (هي المنشورة هنا) في كتاب كان يخطط له . أذنت له بذلك على الرغم مما تملكني من شكوك ، على أن يكون ذلك فقط لكتابه : احتفظت بكل حقوق المؤلف ، وأكنت على أنه لا يجوز له إعادة طبع إسهامي في كتابه دون موافقة صريحة مني . وعلى الرغم من ذلك ، فبعد فترة قصيرة ظهر في جريدة " دي تسايت " الأسبوعية اقتباس (تحت عنوان رائع هو " ضد التبجح ") دون موافقتي ودون الإشارة إلى حقوقي . (كثيراً ما يساء استعمال حقوق المؤلف في ألمانيا و النمسا) . ولما كان خطابي قد نشر مرتين كإقتباسات ، كما استشهد به مرات كثيرة على نحو خاطئ ، فقد رأيت أن أعيد هنا نشر الجزء الذي سبق نشره ، دون تنقيح ، على الرغم من عدوانيته . كتبت أقول :

أولاً ، هذه إجابة أسئلتك الأربعة (أو مجموعات أسئلتك) :

(١) بدأتُ في المدرسة الثانوية اشتراكيا ، لكنني لم أجد في المدرسة الإثارة الكافية . تركتُ المدرسة في عمر السادسة عشرة ، ولم أعد إلا لأؤدى امتحان القبول في الجامعة . وفي عمر السابعة عشرة (سنة ١٩١٩) كنت لا أزال اشتراكيا . لكنني أصبحت معارضا للركس (نتيجة مصاصمات مع الشيوعيين) . وقادتني تجاربي التالية (مع البيروقراطيين) إلى التبصر ، حتى قبل الفاشية ، بأن السلطة المتزايدة لآلة الدولة تشكل أكبر المخاطر على الحرية الفردية ، وأن علينا لذلك أن نستمر في محاربة هذه الآلة . لم تكن اشتراكيتي مجرد موقف عقلي نظري : تدرت على نجارة المويبليا (على خلاف أصدقائي الاشتراكيين المثقفين) وأديت امتحان عمال المياومة ، وعملت في بيوت حضانة الأطفال ، وأصبحت مدرسا بالمدارس الابتدائية ؛ وقبل الانتهاء من أول كتاب لي (" المشكلتان الرئيسيتان للإستمولوجيا " ، الذي لم ينشر إلا عام ١٩٧٩ - نشره مور ، توينجن) لم أكن أنوى أن أعمل استاذاً للفلسفة . (نُشر كتابي "منطق الكشف العلمي" عام ١٩٣٤ ، وقبلت منصبا في نيوزيلنده وقت الكريسماس ، ١٩٣٦)

ومن صباي الاشتراكي احتفظت بالكثير من الأفكار والمثاليات حتى عمري المتقدم . وعلى وجه الخصوص :

على كاهل كل مثقف تقع مسئولية خاصة جدا . لقد مُنح امتيازاً وفرصة الدراسة . هو يدين لعشيرته (لمجتمعه) في المقابل بحقها في أن تعرف نتائج دراسته ببسط و أوضح صورة ممكنة و أكثرها تواضعا . إن أسوأ ما يمكن للمثقف أن يفعله - خطيئته الكبرى - هي أن يحاول أن يُنصّب من نفسه نبياً عظيماً في مواجهة عشيرته و أن يتعالى عليهم بفلسفات تريكهم . على من لا يستطيع أن يتحدث ببساطة ووضوح أن يصمت ، و أن ينتبه إلى عمله ، إلى أن يستطيع ذلك .

أثناء انعقاد مؤتمر الفلسفة في فيينا عام ١٩٦٨ دعيت إلى مناقشتين تليفزيونيتين بين الفلاسفة . فوجئت إذ وجدت بلوخ في واحدة منهما . حدث بيننا يوما تصامخ خفيف . قلت صادقا إنني أغبى من أن أفهم الطريقة التي يُعبّر بها عن نفسه) . في

نهاية اللقاء قال فولفجانج كراوس رئيس الجلسة : " أرجوكم أن تجيبوني في جملة واحدة ، ما هو في رأيكم أهم ما نحتاجه ؟ " . كنت الوحيد الذي قدم إجابة مختصرة . قلت : " تواضعاً نهنيأ أكثر " .

إنني ليبرالي معاد للماركسية . لكنني أعترف بأن ماركس ولينين كانا يكتبان بطريقة بسيطة مباشرة . ترى ماذا كانا سيقولان عن أبهة الجدلين الجدد ؟ لابد أن كانا سيدان كلمات أقسى من " الأبهة " . (في رأيي أن كتاب ليفين ضد النقد العلمي كتاب أكثر من ممتاز) .

إجابة سؤالك عن المشاكل الاجتماعية التي تشكل أساس أعمالي .

كل أعمالي الفلسفية ترتبط بمشكلات غير فلسفية . كتبتُ عن هذا عام ١٩٥٢ (أنظر صفحة ٧٢ من كتابي " *افتراضات هندسية و تفنيدات* ") : " تتجذر المشكلات الفلسفية الحقيقية دائماً في مشكلات ملحة خارج الفلسفة ، وهي تموت إذا ما فسدت هذه الجذور " . ولقد أوردت أمثلة من مجالات تتجذر فيها مشكلات : السياسة ، الحياة الاجتماعية ، الدين ، علم الكونيات ، الرياضيات ، العلوم الطبيعية ، التاريخ .

ستجد وصفاً " لجذور منطق البحث العلمي " (١٩٥٧) في الفصل من كتابي *افتراضات هندسية و تفنيدات* بالصفحات ٣٢ - ٢٨ . (لم يترجم هذا الكتاب بعد إلى الألمانية ، لأنني لم أجد المترجم الكفء ، وستصلكم بالبريد نسخة منه) .

بالنسبة لـ " فخر المذهب التاريخي " أرجو أن تراجع الإهداء بالصفحة الخامسة من كتابي بهذا العنوان ، و أما عن " منطق البحث العلمي " فأرجو أيضاً أن تتظر الصفحة الأولى من مقدمة الطبعة الألمانية الثالثة (ص ٢٥) .

(٢) سأكتب الكثير عن ذلك فيما بعد .

(٣) أعكف في الوقت الحالي على كتابة مساهمتي لجلد " مكتبة الفلاسفة

الأحياء " الذى يحرره آرثر شيلب (أعتقد أن بعض هذه المجلدات قد ظهر أيضا فى ألمانيا ، ومن بينها مجلد أينشتاين) . وعنوان المجلد الذى أكتبه الآن هو " فلسفة كارل بوبر " . وهو يشمل (أ) ما يسمى " بيليوجرافيا عقلية " (ب) الاسهامات النقدية لنحو خمسة وعشرين شخصا (منهم علماء ومنهم فلاسفة) (ج) إجاباتى .

أكرس كتاباتى الحالية أساساً للمصراع ضد اللاعقلانية والذاتانية فى الفيزياء وفى علوم أخرى - فى العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص ، وأعمالى ، كالعامة ، فى محاولات لصياغة مشكلات يمكن التفاعل معها ، بلق صياغة ممكنة ، ثم حلها . (حتى أعمالى المنطقية العلمية - فى الفيزياء مثلا - فى محاولات لحل مشكلات ترتبط بأمراضنا الاجتماعية والسياسية) .

أعود أيضا ما بين الحين والحين إلى المشكلات التى قمت بحلها من سنين ، لأحسن الحل مثلا ، أو لأتابع المشكلات الجديدة التى نجمت عن حلى المقترح - أو لأتبع ارتباطات جديدة .

إليك قائمة بهذه المشكلات :

مشكلة تعيين الحدود . العلم / اللاعلم : العقلانية / اللاعقلانية .

مشكلة الاستقرار . فى كل صورها : بما فيها النزعات الطبيعية والكليات والماهية : مشكلة التعريف (استحالة تعريف المسلمات والطبيعة اللاجهورية لكل التعريفات) .

مشكلة المنهج الواقعى (ضد الوضعية) . منهجية العلوم الطبيعية والانسانية .

دور المشكلات ومواقف المشكلة فى العلوم الاجتماعية والتاريخ . المشكلة العامة لحل المشاكل .

مشكلة الموضوعية . نظرية تارسكى للحقيقة . المحتوى ، ومحتوى الحقيقة ،

نجد التبرج

والاقتراب من الحقيقة . الموضوعية في المنطق (نظرية الاستبطاط) ، في الرياضيات ، نظرية الاحتمال . الاحتمال في الفيزيكا . مشكلة الزمن واتجاه الزمن .

مواقف نظرية داروين للانتخاب الطبيعي . تحسين نظرية الانتخاب الطبيعي (التفسير الانتخابي للاتجاهات التطورية) . اللغة البشرية وتطورها . لغة الإيماءات السياسية .

اللاحتمية و الانتخاب . نظرية العالم الثالث ، ونظرية القيم المنطقية وغير المنطقية .

مشكلة العقل - الجسم . عدد كبير من المشكلات التاريخية ، وعلى وجه الخصوص عن تاريخ النظريات (من هيسويد والقبل - سقراطيين وحتى نظرية الكم) .

هذه قائمة طويلة (وقد لا تكون كلها مفهومة لمن لا يعرف أعماله) ، ولقد حذفت منها الكثير ، ولزات أعمل على كل هذه المشكلات وغيرها . أنظر قائمة منشوراتي ، وإن كان لا يزال لدى الكثير مما لم يُنشر .

(٤) أعتقد أنني لم أنشر كلمة واحدة عن ماركوزي . و أرى ألا فائدة تُرجى من تورطى في هذا النقد العنيف (أنظر النقطة الثانية فيما يلى ، مستتق ١) . إننى أعتقد - إذا لم تخنئ الذاكرة - أننى قابلته لأول مرة فى كاليفورنيا عام ١٩٦٦ (رغم أننا قد تزامنا فى هارفارد عام ١٩٥٠) ، لكننا لم نناقش شيئا . إن لى نفس رأى صديقى وزميلى كرانستون فى ماركوزي .

كتبته فعلا عن المذهب الحالى فى الفصل التاسع من المجلد الأول من **المفتوح** (وترجمته إلى الألمانية للأسف ترجمة رديئة) (أنظر الشعار الذى قدمه روجر مارتين ده جارد) . وعلى الجملة ، فقد كرر ماركوزي ما يقوله مورلان عن ده جارد . يمكن أن تجد نقدى فى الفصل التاسع من المجتمع المفتوح . طبيعى أننى كتبته هذا النقد ، بالفصل التاسع ، قبل أن يتخذ ماركوزي موقفه العقلى الحالى بوقت طويل (" الفلسفة السلبية ") ، كما نشر ده جارد كتابه بالفعل فى ١٩٣٦ - ٤٠ .

وفى رأى أن الفارق بين " المثاليين " من الفاشست وماركوزى يكاد يكون منعدماً .

أتحول الآن إلى نقطتك الثانية .

٢- هذه المجموعة من الأسئلة فى خطابك تغطى مساحة كبيرة حقا . وعلى أن أبداً بنظريتى الإستمولوجية .

تقول إنك قد قرأت أعمالى ، لكن أرجو أن تعود فتقرأ **دعوى الثانية** بصفحة ١٠٣ فى كتاب **أورنو جدل الوهميين** . لقد أخذتُ دعوى أننا لا نعرف شيئاً مأخذ الجد . من المهم ألا ننسى أبداً جهلنا . **و على هذا فلا يجوز أبداً أن ندعى أننا نعرف شيئاً ، ولا يصح أبداً أن نتبجح .**

إن ما أسميته قبلاً **الخطيئة الكبرى** (النقطة الأولى) - وقاحة أنصاف المتعلمين - هى ببساطة : التحدث بالغور ، ادعاء حكمة ليست لنا . إليك مواصفات الطبخة : امزج تحصيل الحاصل بالتفاهات ثم تَبَلَّها بالهراء المتناقض . وهذه وصفة أخرى : اكتب بعضاً من المباهاة التى يصعب فهمها ثم أضف بعض التفاهات من أن لآخر . سيسعد بهذا كل قارئ يطويه أن يجد فى كتاب " عميق " كهذا أفكاراً خطرت له قبلاً . (يمكننا جميعاً أن نرى فى أيامنا هذه أن ملابس الامبراطور الجديدة قد أصبحت موضة !) .

يصل الطالب إلى الجامعة نون أن تكون لديه فكرة عن المعايير التى عليه أن يتيناها ، ومن ثم فإنه يتبنى ما يقابله من معايير . ولما كانت المعايير الزنهية فى معظم أقسام الفلسفة (و السيوسولوجيا على وجه الخصوص) تسمح بالمباهاة و ادعاء المعرفة (بينوكل هؤلاء و كأنهم يعرفون الكثير) فإن أفضل الطلبة - حتى هؤلاء - يفقدون صوابهم . يصبح كل من تزعه الادعاءات الكاذبة للفلسفة " الحاكم " معادياً للفلسفة ، **ولهم كل الحق** . ثم أنهم يعتقدون خطأ أن هذه الادعاءات هى ادعاءات الطبخة " الحاكم " ، وأن أى فلسفة تأثرت بماركس ستكون أفضل ، لكن هراء اليساريين المعاصر أسوأ على وجه العموم من هراء اليمينيّين المعاصر .

ماذا تعلم الجدليون الجدد ؟ لم يتعلموا مدى الصعوبة في حل المشكلات وفي الاقتراب من الحقيقة . لم يتعلموا غير الطريقة التي يُفرِّقون بها أحوالهم البشر في بحر من الكلمات .

و على هذا فإنني لا أحب أن أتشاجر مع هؤلاء : ليس لديهم معايير .

ربما يؤثر انتباهك أن تعرف أنه خلال فترة الاضطرابات الطلابية كلها لم نجد إلا طالباً ثورياً واحداً في قسمي (قسم الفلسفة والمنطق والمنهج العلمي) بكلية الاقتصاد في لندن . كانت لديه الفرصة كاملة ليقدم رؤيته و لم يكن من سبب للشكوى . لم ندرس أنا وزملائي بالقسم أبداً بطريقة تحكمية أو دوجماتية . كنا نطلب من طليقتنا دائماً (منذ رأست القسم عام ١٩٤٦) أن يقاطعوا المحاضرة إذا لم يفهموا شيئاً أو إذا كان لديهم اعتراض . أبداً لم تعاملهم من عل . أبداً لم ننصب أنفسنا كمفكرين كبار . كنت أكرر تأكيدى بأننى لا أود أن أحول أحداً إلى مذهب جديد . كنت ببساطة أضع أمام الطلبة المشاكل وحلولها التجريبية . طبعى أننى كنت أوضح موقفى تماماً - ما اعتبره صحيحاً و ما أعتقد أنه خاطئ .

لذا فإننى لا أقترح أى مذهب فلسفى ، أو أى إلهام جديد (على عكس كل من ذكرتهم في خطابك ، باستثناء هانس ألبيرت) ، وإنما أقدم مشاكل وحلولاً للتجريب ، لتُفحص هذه الحلول التجريبية فحصاً نقدياً .

و هذا يلقي بعض الضوء على الفارق الواسع بينى وبين من ذكرتهم من فلاسفة . ليس ثمة بين الفلاسفة إلا عدد محدود جداً ممن يقومون بحلّ المشكلات . إننى أتربد في قولى هذا : لكننى أعتقد أننى قمت بحل سلسلة كاملة من المشكلات الفلسفية الأساسية حقاً ، مثل مشكلة الاستقراء (وهذه الحلول التجريبية قد أنتجت - كالمعتاد - مشكلات جديدة خصبة) .

و على الرغم من أننى حققت نجاحاً كبيراً لا أستحقه ، فكثيراً ما يتم تجاهل حقيقة أننى قد قمت بحل مشاكل ، (و هانس ألبيرت هو الاستثناء الكبير في ألمانيا) .

يعجز معظم الفلاسفة عن إدراك المشكلة أو حلها - حتى و المشكلة تحديق فى أوجههم:
هذه الأشياء تقع بيساطة خارج نطاق اهتمامهم .

لست راغياً فى نقد هؤلاء الفلاسفة . إن نقدمهم (كما قال صديقى كارل مينجر
ذات مرة) يعنى أن أغوص وراءهم ، ممتشقا حساسى ، فى المستنقع الذى يفرقون
فيه ، فاعرق بالطبع معهم . (جريها هانس آلبيرت ، ولم يفرق بعد) . وبدلاً من أن
أنقدمهم ، أحاول أن أرسى معايير جديدة أحتل بمناقشة حلول المشكلات . قد يبدو
هذا غطرسة ، لكننى أعتقد أن هذا هو السبيل الوحيد للعمل . ربما فسر هذا السبب
فى أننى أبداً لم أنشر كلمة عن ماركوزى أو عن هابرماس (حتى نشرت خطاباً فى
الملحق الألبى للتايمز فى ٢٦ مارس ١٩٧٠ ، وصورته مرفقة) .

إن الدعوى الأساسية لأورنو وهابرماس فى *جدل الوضعيين* هو *الادعاء*
(الذى قدمه مانهاييم) بأن *المعرفة الواقعية و الأحكام القيمية فى*
السوسيولوجيا مرتبطة لا مناص . ولقد عالجت الموضوع برمتى فى نقدي لمانهايم
(*المجتمع المفتوح* ، المجلد الثانى ، *فقر المذهب التاريخى* ؛ وأيضاً *جدل*
الوضعيين من الفقرة الأخيرة قبل الدعوى ١١ إلى الدعوى ١٣ *) النقد الذى
حاولت فيه أن أثبت ، ليس خطأ سوسيولوجيا المعرفة عند مانهاييم ، وإنما تفاهتها و لا
علاقتها . وخصوصى إنما يكررون دعوى مانهاييم المرة بعد المرة ، بكلمات قديمة أو
جديدة ، بدلا من أن يناقشوا ما أوربته من نقاط مناقشة جادة . الواضح أن هذا لا
يجيب على نقدي .

أتحول الآن إلى نقطة جديدة ، ترتبط بمعجمك *الفلسفى* (فى مقالتك)
أنقد بها هذا المعجم .

(٥) أنا لا أختلف مع أحد حول كلمات . لكن التعبيرين " *الوضعية* "
و " *الرضعية الجدية* " ، وقد وصلا إلى هذا الجدل عن طريق هابرماس ، لهما تاريخ
يكاد يثير الضحك .

* أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(أ) **الوضعية** . قدم كومت هذا التعبير ، وكان في الأصل يعنى الوضع
الإستمولوجى التالى . هناك معرفة واعية وضعيه ، أعنى غير فرضية .
وهذه المعرفة لابد أن تُحفظ كنقطة بدء وكساس .

(ب) **الوضعية الأخلاقية والقضائية** . حاج نقاد هيجل (وأنا منهم ، فى
المجتمع المفتوح) بأن نظرية هيجل التى تقول " إن كل ما هو معقول
واقعى " هى صورة من **الوضعية** : فالقيم الأخلاقية أو القضائية (العدل
مثلا) تُستبدل **بالوقائع الوضعية** (العرف السائد والقانون السائد) .
(لا يزال دمج هيجل للقيم والوقائع ، ملازماً هابرماس : إن بقايا هذه
الوضعية هى ما يمنعه من تمييز المعيارى من الواقعى) .

و منجّ الوضعى هذا بين القيم (المعايير) والوقائع هو من نتائج إستمولوجيا
هيجل ، وفضلاً عن ذلك فإن الوضعى الإستمولوجى المخلص لابد أن يكون أيضاً
وضعياً أخلاقياً وقضائياً ، وهذا يعنى كما بينت فى **المجتمع المفتوح** أن :
الحق = القوة

أو أن

القوة اليوم = الحق

ثمة وضع أقاومه بنفس القوة هو المستقبلية الأخلاقية

القوة غداً = الحق

(جـ) **وضعية إيرنست ماخ** . قبل ماخ و من بعده برتراند راسل المذهب
الحسى فى بعض أعمالهما :

إيسه = بيرسيبي

وهذا يعنى على وجه التقريب : لا شىء يوجد غير الأحاسيس . ولقد قرنا هذا
بموضوعية كومت : تتألف المعرفة من وصف للوقائع (لا من تفسيرات
لفروض) .

(د) قُرِنت *الوضعية المنطقية* لحلقة شيينا وضعية ماخ و برتراند راصل
فلسفة راصل للمنطق الرمزي للرياضيات . (سميت هذه أنشد و حتى الآن
باسم " الوضعية الجيدة ") .

(هـ) جاء الآن دورى .

جادلت ضد كل صور الوضعية فى شيينا خلال الأعوام من ١٩٢٠ حتى ١٩٢٧
وفى انجلترا عامى ١٩٢٥ - ١٩٣٦ .

وفى عام ١٩٣٤ نشرت كتابى *مطلق الكشف العلمى* . كان هذا الكتاب نقدا
للوضعية . ولقد كان شليك وفرانك ، قائدا حلقة شيينا ، من التسامح حتى ليقبلا الكتاب
فى سلسلة كانوا يحررانها .

من بين نتائج هذا التسامح أن قد ظن كل من ألقى نظرة سريعة على
الكتاب أننى وضعى .

و لقد نتج عن ذلك تلك الأسطورة الذائعة بأن بوبر وضعى . أسىء
استخدام هذه الأسطورة فيما لا يعد ولا يحصى من المقالات والهوامش والجمل
الثانوية . فما أن " يعرف " أحدهم بهذه الطريقة أننى وضعى ، وما أن يورط نفسه
أمام الملا بهذه الرؤية ، حتى يحاول أن يحور مفهوم الوضعية فيما بعد كى ينطبق على .
حدث هذا مراراً وتكراراً ، لاسيما مع من لم يقرأ كتابى أصلاً ، أو مع من قرأها ولكن
بطريقة سطحية جداً . لكن هذا كله غير مهم نسبياً ، ذلك أن
القضية قضية كلمات (" الوضعية ") وأنا لا أختلف مع أحد حول كلمات .

ورغم ذلك فأتأ أبعاد ما يكون عن الوضعية . (وجه الشبه الوحيد هو أن لى
اهتماما كبيرا بالفيزياء والبيولوجيا ، بينما لا يولى التلويليون أبنى اهتمام بالعلوم
الطبيعية) .

إننى على وجه التخصيص :

مضاد للمذهب الاستقراء ؛

مضاد للمذهب الحسى ؛

نصير لألوية النظرى و الفرضى ؛

واقعى .

إن ابستمولوجيتي تعني أن العلوم الطبيعية لا تبدأ " بقياسات " وإنما بأفكار كبيرة ، وأن التقدم العلمي لا يكمن في تجميع وقائع وتوضيحها ، وإنما في أفكار ثورية جسورة ، تُنقذ بعذبة وحدة وتُختبر .

أما عن الأمور الاجتماعية فإنني أؤكد على تناول عملي : محاربة الشر ، محاربة ما يمكن تجنبه من معاناة وما يمكن تجنبه من نقص في الحرية (في مقابلة الوعد بجنة على الأرض) ، وفي العلوم الاجتماعية فإنني أحارب ضد سلوك التزييف .

إن موقفي في الواقع بعيد عن الوضعية بُعد موقف جادامر (مثلا) .

أترى ؟ لقد اكتشفتُ - وهذا هو أساس نقدي للوضعية - أن العلوم الطبيعية لا تبدأ بطريقة وضعية ، لكنها تستخدم في الأغلب منهاجاً يعمل " بأحكام مسبقة " ، غير أنها ، وحيثما أمكن ، تستخدم أحكاماً مسبقة جديدة ، وأحكاماً مسبقة يمكن نقدها ثم تخضعها لنقد قاس . (يمكن أن تجد هذا كله في منطق الكشف العلمي ، ١٩٢٤ ، الذي نشر بالانجليزية لأول مرة عام ١٩٥٩) . بل ولقد استخدمت كلمة " حكم مسبق " بهذا المعنى وبيّنت أن يكون ، الذي شجب الأحكام المسبقة ، قد أساء فهم منهج العلوم الطبيعية - أنظر كتابي الصغير عن مصادر المعرفة والجهل ، ١٩٦٠ ، الذي أعدت طباعة في مقتطفاتي المختارة افتراضات حدسية وتقنيات ، لاسيما صفحة ١٤ * .

وعلى هذا : فإن ما يميزني عن جادامر هو تفهم أفضل " لمنهج " العلوم الطبيعية ، ونظرية منطقية للحقيقة والموقف النقدي . لكن نظرتي مضادة للوضعية تماماً مثل نظريته ، ولقد بينت أن التفسير النصي (التأويلي) يستخدم مناهج علمية أصيلة ، ثم أن نقدي للوضعية قد نجح نجاحاً مذهلاً . لقد قبله لحد كبير بعد سنتين

* الفصل الثالث من هذا الكتاب يعتبر صيغة مختصرة لذلك الكتيب كما ظهر في الافتراضات حدسية وتقنيات .

طويلة الأعضاء الأحياء من حلقة شينا . فلقد تمكن جون باسمور المؤرخ الفلسفى من أن يكتب : " لقد ماتت الوضعية مثلما تموت الحركات الفلسفية " .

أنا لا أعطى وزناً كبيراً للكلمات والأسماء . لكن اسم " الوضعية (الجديدة) " ليس سوى عَرَضٍ للسلوك الشائع للنقد قبل القراءة . أحب أن أجعل هذا واضحاً بسبب معجمك الفلسفى . أنا لا أتناقش مع من يناقشون الأشياء بلغة مثل هذه الكلمات الشعار . أنظر ملاحظة كارل مينجر التى ذكرتها فيما سبق . إن هذا لن يقودنا إلا إلى المستنقع الهائل للشجارات المدرسية حول الكلمات . أحب أن استخدم وقتى فيما ينفع : فى دراسة مشاكل أكثر إلحاحاً .

(شرع الهر فيلمار فى قراءة - وتنفيذ - منطق البحث العلمى إذ لم يجد أعضاء مدرسة فرانكفورت الآخرون وقتاً للقراءة . يفدو كتاب جادامر الحقيقية والمنهج عنده هو نقيض الاستمولوجيا والمنهجية . لكن ليس ثمة توافق) .

لم يكن نقد أنورنو وهابرماس لموقفى واضحاً على الإطلاق . باختصار : إنهما يعتقدان - لأن إبستمولوجيتى وضعية (كما يتصوران) - فإنها تدفعنى إلى الدفاع عن الوضع الاجتماعى الراهن . ومعنى آخر : إن وضعتى الإبستمولوجية (التى افترضناها) تدفعنى إلى قبول وضعية أخلاقية قضائية . (كان هذا هو نقدى لهيجل) . ولقد أغفلا للأسف - على الرغم من أننى فى الحق ليبرالى (غير ثورى) - أن نظرتى الإبستمولوجية هى نظرية عن نمو المعرفة عن طريق ثوارت ذهنية و علمية . (عن طريق أفكار جديدة وعظيمة) .

لم يعرف أنورنو وهابرماس ما ينقدان ، ولم يعرفا أن نظريتهما عن العلاقة مستحيلة التحليل بين القيم والوقائع هى وضعية أخلاقية قضائية ، مشتقة من هيجل .

خلاصة الكتاب عن ما يسمى " جدل الوضعيين " . هذا الكتاب يحرق تحت العلم الخاطيء . وفوق ذلك : فلقد كان إسهامى - الذى هو الأول ، من الناحية الزمانية ومن الناحية المنطقية ، والذى عنه حقاً نشأ كل ما سواه - هذا الاسهام كان المقصود منه أن يكون أساساً للمناقشة . كان يتألف من سبع وعشرين دعوى مصانة

صياغة دقيقة واضحة ، كان من الواجب ومن الممكن أن تُناقش . لكن دعاواى لم تظهر - إلا بالكاد - فى حنايا هذا الكتاب الطويل ، وغرق إسهامى وسط الكتاب فى بحر من الكلمات . أبداً لم يذكُر أى استعراض أن دعاواى وحججى لم تحظ أبداً بإجابة . نجح المنهج (إذا لم تكن لديك حجج ، فاستبدل بها سيلاً جارفاً من الكلمات) وتُسيّت دعاواى وحججى الفارقة .

لكن هذا كله (أعنى كل كتاب " جدل الوضعيين ") هو ببساطة كالمشى على قشر البيض ، ويكاد يكون بشعا فى ثقافته .

خلاصة كل شيء : على الرغم من أننى أكاد دائماً أعمل على مشاكل علمية دقيقة التحديد فإن خطا شائعاً يجرى خلال أعمالى كلها : **لصالح الجدل التقدي** ، **ضد** الكلمات الجوفاء وضد الوقاحة الذهنية والادعاء - ضد **خيانة المثقفين** ، كما أسماها جوليين بيندا . إننى مقتنع أننا - نحن المثقفين - المسئولون عن كل الفساد تقريباً ، لأننا لا نجاهد كما يجب لبلوغ الأمانة الفكرية (ومن ثم فقد ينتصر فى آخر المطاف أكثر المضادين للعقلانية حماقةً) . قلت هذا فى **المجتمع المقترح** فى مائة هجوم مختلف على مدعى النبوة ، ولم تكن كلماتى متصنعة . وعلى سبيل المثال ، فقد كتبت بعض الملاحظات القصيرة **المؤلة جدا** عن ياسبرز و هايديجر .

يبدو أنك تريد أن تعرف أسباب رفضى أى نقاش مع بروفيسور هابرماس .

إليك أسبابى ، وهى تتكون : (١) من اقتباسات عن بروفيسور هابرماس ، من بداية حاشيته إلى النزاع بين پوير و أنورنو فى " **جدل الوضعيين** " . (ملحوظة : لم أنشر أبداً كلمة عن أنورنو أو هابرماس حتى ٢٦ مارس ١٩٧٠) ، (٢) من ترجماتى . سيعتقد الكثير من القراء أننى قد فشلت فى تقديم ترجمة وافية للأصل . ولقد يكونون على حق . إننى مترجم جيد لحد معقول ، لكن ربما كنت أغبى من أن أقوم بهذه المهمة . أيا كان الأمر ، فلقد بذلت كل ما فى وسعى :

أحس بضرورة أن أعالج الأصل

بشعور جارف ولو مرة

حتى أتمكن من أن أنقل

لم يكن الهدف من ترجمتي أن أتجنب الكلمات الغريبة طالما كان معناها واضحاً
(التعاون = العمل الجماعي ؛ التنافر = التعارض) ، إنما كان همي الأوحيد أن أجعل
المحتوى المعلوماتي لكل جملة - وهو الهزيل بعض الشيء - كأوضح ما يكون ، حتى
لو تسبب ذلك في أن تصبح الترجمة أطول من الأصل .

يبدأ هابرماس باقتباس من أدورنو (صفحة ١٥٥) :

(ترجمتي)

يتألف المجتمع من علاقات إجتماعية

اقتباسات من مقالة هابرماس

الجملة الاجتماعية - دون مساعدة -

لا تقود أي حياة فوق ما توحيده و

فوق ما تتشكل منه هي ذاتها .

و هذه العلاقات المختلفة بطريقة
ما تنتج المجتمع

هي تنتج وتكاثر نفسها من خلال
عناصرها الفردية

من الممكن أن نجد التعاون
والتعارض بين هذه الارتباطات ؛ ولما
كان المجتمع (كما سبق و ذكرنا)
يتوقف على هذه الارتباطات ، فمن
المستحيل فصله عنها ،

إن فصل هذه الجملة الاجتماعية عن
الحياة ، و عن التعاون ، و عن التنافر
الفردى ،

لكن العكس صحيح أيضا : فليس
فى الارتباطات ما يمكن فهمه دون
غيره .

ليس بأصعب من تفهم أى عنصر بلغة
وظيفته فحسب ، دون تبصر فى الكل،
الجوهر الملازم فى حركة الكيان
الفردى ذاته .

(تكرار ما سبق)

كيان النظام وكيان الفرد
متعاكسان ، ولا يمكن فهمهما إلا من
خلال تعاكسهما .

(ملحوظة : من الممكن أن يعبر عن مذهب الوحدة المذكور هنا ،
بطرق شتى ، بطرق كثيرا ما تكون أفضل ، غير أن الكلمات تصبح أكثر
إثارة للاعجاب فى كل مرة)
والآن يكتب هايرماس نفسه :

يستخدم أدورنو مصطلحات تذكرنا
بهيكل .

يلهم أدورنو المجتمع بلغة المقولات ،
التي لا تنكر أن أصلها موجود فى
منطق هيكل .

هذا هو السبب فى أنه لا يقول إن
الكل أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛

هو يرى المجتمع جملة ، بالمعنى
الجدلى الحرفى - الذى يمنع الإدراك
العضوى للكل بصيغة العبارة القائلة
إنه أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛

لا ولا أن الكل هو طائفة من
العناصر .

لا وليست الجملة طائفة يمكن تحديد
مقاييسها المنطقية عن طريق دمج كل
ما بداخلها .

وهكذا دواليك - وعلى سبيل المثال فسنجد في آخر نفس هذه الصفحة

إن جملة العلاقات الاجتماعية المتبادلة إننا جميعا بشكل ما مرتبطون مع
للحياة بعضنا بعضا

أو في صفحة ١٥٧ .

النظريات هي مخططات منظّمة لنا أن لا يجوز أن تصاغ النظرية خارج
نقيمها حسب هوانا داخل هيكل بنائي قواعد النمو ، وفيما عدا ذلك يمكنك
لغوى ملزم . أن تقول ما تشاء .
تثبت هذه النظريات قابليتها للتطبيق في ويمكن تطبيقها على موضوع بذاته
مجال موضوع معين إذا أُرِضت تنوعه إذا كانت ملائمة له .
الواقعي .

لكن الكثيرين من السوسيولوجيين والفلاسفة و مساعديهم يعتبرون للأسف أن
مهمتهم الشرعية هي - تقليديا - أن يجعلوا البسيط يبدو معقدا و التافه يبدو صعبا .
هذا ما تعلموه و يعلمونه لغيرهم ، و ليس ثمة ما يمكن عمله حيال ذلك . لم يستطع
ولا حتى فاوست أن يغير الأشياء . لقد تشوهت أذناننا ذاتها الآن حتى لم تعد تسمع
سوى كلمات التبجح و الادعاء .

يعتقد الناس عندما يسمعون الكلمات

أن وراعا بالضرورة أفكاراً ترافقها .

هذا هو السبب في أن يستطرد جوته قائلا في القدرة الخفية العظيمة لهذه
المعرفة السحرية :

فإذا لم تستطع أن تفكر

فلتغمز لى بطرف عينك

و سأعطيك إياها دون مقابل .

إننى كما تعرفون معارض للركس ، لكن ثمة من بين تعليقاته هذا التعليق الذى استحسنه : " إن الجدل فى صورته الملقزة قد أصبح بدعة ألمانية ... " .

و لا يزال .

هذا عذرى إذ لم أدخل فى هذا الجدل . إننى أفضل أن أجسوغ أفكارى فى أبسط صورة : وهذا أمر ليس بالسهل فى الكثير من الأحيان .

الجزء الثانى

عن التاريخ

(٧)

كتب وأفكار

أول مطبوعات أوروبا

شكرى الجزيل على دعوتى لإلقاء محاضرة عن الكتب ، ليس هذا لأنتى اعتقد أن الكتب ، ومن ثم المكتبات ، هى أكثر الأشياء المادية أهمية وتميزاً لمضارتنا الأوروبية ، بل وربما الحضارة البشرية برمتها ، وإنما أيضا بسبب الدور الغالب الذى لعبته الكتب - ولا زالت - فى حياتى . فى سن الخامسة ، قرئ علىَّ المجلد الأول من كتاب سلمى لاجرلوف " مقامرات نيلس الرائعة " (الرحلة الرائعة للصغير نيلس هولجرسون مع الأوز البرى) . كان الكتاب قد صدر حديثاً فى ثلاثة مجلدات خضراء . أثر هذا الكتاب على طباعى كما لم يؤثر كتاب ، وكان له نفس الأثر على طباع صديق طفولتى كونراد لوريتس . وقع كونراد فى حب الأوز البرى ووقع أنا فى حب سلمى لاجرلوف وكتبها . منوها أصبحت مدرسا . وبقيت أنا وكونراد مخلصين لحبنا .

* محاضرة ألقى فى ٢ نوفمبر ١٩٨٢ بالقصر الإمبراطورى القديم (هوفبورج) فى أينا احتفالا بمعرض الكتب افتتحه رولف كيرخشليجر ، وكان رئيسا لجمهورية النمسا الفيدرالية آنئذ . الترجمة إلى الانجليزية قامت بها ميليتا ميو .

لعبت الكتب دوراً هاماً في حياتي منذ ذلك التاريخ ، دوراً ربما فاق دور الموسيقى . يبدو لي أن ليس من بين الانجازات البشرية مثل الأعمال الرائعة للموسيقى الكلاسيكية ، ما يتسامى فوق قوى البشر وما يثير في نفس الوقت ويعجز - ولا حتى أعظم الإبداعات الأدبية والفنية . لكن الكتب عندي لا تزال هي الأكثر أهمية من الناحية الثقافية .

لا أود هنا أن أتحدث عن الثورة الأوروبية الكبرى التي ندين بها ليوهان جوتنبرج (أو ربما للورين يانتسون كوستر ؟) ، الذي كان ابتكاره للكتاب المطبوع ، على أغلب الظن ، هو القوة الرئيسية للحركة الانسانية وحركة الإصلاح ، للنهضة العلمية ، وللديمقراطية في نهاية الأمر .

إنما سأحدث عن عملية تشبه هذه كثيراً ، إن تكن أكثر محلية ، عملية بدأت في اليونان قبل جوتنبرج بألفي عام ، وأتخيل أنها كانت أصل حضارتنا الأوروبية على وجه الخصوص .

كان هذا هو العصر الذي أطلق عليه - وبحق - اسم المعجزة الإغريقية ، أو على وجه التحديد المعجزة الأثينية : القرن السادس والخامس قبل الميلاد . عصر صدُ الفرس ؛ العصر الذي أصبح فيه الشعب الإغريقي ، بصفاء عن الحرية ، مدركاً لفكرة الحرية ؛ العصر الذي أنجب بيركليز والذي قاد إلى بناء البارثينون .

أبداً لا يمكن أن تجد مثل هذه المعجزة تفسيراً كاملاً . لقد تفرقت فيها سنين طويلة ، وكتبتُ عنها أيضاً . وأنا أقترح أن جزءاً من التفسير - جزءاً لا أكثر - يكمن في التضارب ، في الصدام بين الإغريق والحضارات الشرقية ، فيما قد سُمي " الصدام الثقافي " . على أية حال ، فلقد يزغت ملاحم هوميروس (وكان موضوعها صدام الثقافات) وجل الأفكار الجيدة الرائعة ، بزغت في المستعمرات الإغريقية الشرقية على سواحل آسيا الصغرى ، حيث كان الصدام الثقافي أكثر ما يكون وضوحاً . ولقد وصل هذا كله - أو جزء منه - إلى الغرب عن طريق السياسيين وسواهم من اللاجئين الهاربين من الفرس . كان فيثاغورث وزينوفانيس وأناكساغوراس من هؤلاء اللاجئين .

ولقد خُطرت بذهني لفترة فكرة أنه ربما أمكن تفسير المعجزة الأغريقية جزئياً - لاسيما المعجزة الأثينية - (وجزئياً جداً) بابتكار الكتاب المؤلف ، بنشر الكتب ، وسوق الكتاب .

ظهرت الكتابة ، بأشكال شتى ، من زمان طويل جداً ، ولقد نعثر هنا أو هناك على شيء يشبه الكتاب ، لاسيما في الشرق ، على الرغم من أن السجلات المكتوبة على الشمع أو الصلصال ، أو ما شابه ، لم تكن ملائمة تماماً . كانت هناك بالطبع نصوص دينية . و الحق أن الكتابة قد استُخدمت أساساً ولزمن طويل (بجانب الخطابات) في الوثائق الرسمية و الوثائق الدينية ، وربما استخدمها التجار أيضاً لتحريير ملاحظاتهم ، كما يتضح من قوائم البضائع وغيرها من الممتلكات في بيلوس وكتوسوس . كما استُخدمت أيضاً في بعض الأحيان لتسجيل أعمال كبار الملوك .

أقول في الغرض الذي أطرحه هنا لأول مرة إن الثقافة الأوروبية تخصصياً قد بدأت بنشر أعمال هوميروس في شكل كتاب .

كانت ملاحم هوميروس موجودة لفترة بلغت ثلاثمائة عام قبل أن تُجمع و تُؤن لأول مرة ثم تعرض للبيع للجمهور نحو عام ٥٥٠ قبل الميلاد ، لم تكن ، جملةً ، معروفة جيداً إلا للرواة المحترفين ، الهومريين . كانت تُنسخ على أيدي العبيد المتعلمين على ورق بردي مستورد من مصر لتباع للجمهور . كان هذا أول كتاب يُنشر . حدث هذا في أثينا ، كما تقضى التعاليم ، بمبادرة من حاكم أثينا : الطاغية بيزيستراتوس .

كان الشغل الشاغل لبيزيستراتوس هو حكم أثينا - مهمة مزعجة للغاية وعسيرة . ولقد اتخذ من نشر الكتب ، على ما يبدو ، هوايةً له ، وبذا أصبح منشئاً ومدير مؤسسة للدولة يمكن تشبيهها بهيئة الكتاب . لم تعمّر المؤسسة بعده ، لكن نتائجها الثقافية صمدت ، و أثبتت أن لها أهمية لا تُحد .

ومع ظهور أول كتاب أوروبي في أثينا ، نشأ أول سوق أوروبي للكتاب . قرأ الناس جميعاً هوميروس ، و أصبحت أعماله هي الكتاب الأول - أول كتاب مقدس لأوروبا ، وتبعه هسيود و بندار و إيسخيلوس وغيرهم من الشعراء . تعلم الأثينيون أن

يقروا (كانت القراءة ، ولفترة طويلة ، تعنى القراءة بصوت مرتفع) ، وأن يكتبوا الخطب والرسائل المجهزة ، على وجه الخصوص - وأصبحت أثينا ديموقراطية . ألفت الكتب ، واندفع الاثينيون المتلهفون يشترونها . وعلى عام ٤٦٦ ق . م . ظهرت هناك ، فى أعداد كبيرة على ما يبدو ، أول نشرة علمية : عمل أناكساجوراس الكبير - **عن الطبيعة** ، (الواضح أن عمل أناكسيماندر - لم ينشر أبداً على الرغم من أن اليسيوم على ما يبدو كان يحتفظ بنسخة ، ، أوريا بملخص ، و أن أبولونوراى قد عثر فيما بعد على نسخة فى مكتبة باثينا ، قد تكون هى ذات النسخة . لم ينشر هرقلطس عمله الذى أودع فى معبد أرتميس) . كان أناكساجوراس لاجئا سياسيا من كلازوميناي ، قرب سميرنا فى أيونيا ، وقد كتب عمله فى أثينا . ونحن نعرف أن نسخا من كتابه قد بيعت بالجملة بسعر زهيد فى أثينا بعد مرور ٦٧ عاماً على نشرها . لكنها بقيت حية ألف عام . أتصور أن هذا الكتاب هو أول كتاب وُضع بهدف النشر .

و بعد مرور نحو ٢٧ عاماً على نشر كتاب **عن الطبيعة** لأناكساجوراس ، نُشر العمل التاريخي الكبير لهيرودوت فى أثينا مصحوبا بثلاثة عامة لجزء منه قام بها المؤلف بنفسه ، وهذا يثبت أن بيريكليز كان على حق عندما أشار قبل ذلك بسنتين إلى " أثينا على أنها " المدرسة الاغريقية "

وفرصى هو أن إتاحة بيزاىستراتوس الكتاب للبيع قد دفع عجلة ثورة ثقافية لا تقل أهميتها عن تلك التى بدأها جوتنبرج بعد ألفى عام . لكن هذا الفرض بالطبع لا يقبل الاختبار . لقد وضع الكتاب المطبوع قيما ومعايير جديدة لأوروبا الغربية كلها صحيح أنه لا يجوز أبدا أن نأخذ التماثل التاريخي مأخذ الجد كثيرا ، إلا أنه قد يكون فى بعض الأحيان قريبا بشكل يدهشنا . وعلى سبيل المثال ، فبعد أن نشر أناكساجوراس كتابه ، اتهم بالإلحاد . ولقد حدث نفس الشيء مع جاليليو بعد ألفى عام . ثم ان الحكم لم يُنفذ فى أيهما بسبب علاقاتهما الشخصية مع بعض نوى الشأن : بيريكليز والبابا . فبسبب تدخل بيريكليز (وكان تلميذه) لم يُنفذ الحكم فى أناكساجوراس وإنما طُرد من أثينا بعد أن دفع غرامة كبيرة . قام ثيموستوكليز ، الاثيني الكبير - وكان هو الآخر قد طُرد من المدينة - بدعوة أناكساجوراس ، أستاذه

السابق - إلى لامبساكوس . وهناك توفي أناكساجوراس بعد بضعة سنين . أما جاليليو فقد أنقذته علاقاته الشخصية بالبابا من الاعداء ، لكنه هو الآخر قد قضى بقية حياته منفيا .

لم يقع أحد حتى ذلك الحين على فكرة احراق أو مصادرة كتاب خطر مثل كتاب أناكساجوراس عن الطبيعة . كانت الكتب لا تزال بدعة جديدة ، أبعد من أن تكون موضوعا للتدخل القضائي . وعلى هذا ، ويسبب المحاكمة المثيرة للمؤلف ، أصبح كتاب أناكساجوراس ، محليا ، من الكتب الأكثر مبيعا ، كما أصبحت أجزاء الكتاب غير العويصة حديثا للمدينة . على أية حال ، فعلى عام ٣٩٩ ق . م . كان الاهتمام بالكتاب وقد خبا ، وأصبح من الممكن شراؤه في السوق بثمان يقرب من لا شيء . (أما كتاب جاليليو ، فقد وضع في قائمة الكتب المنوعة ، فبلغ قيمة النُفرة ليرتفع ثمنه كثيرا) .

كان أفلاطون بلاشك هو أول من أدرك الأثر القوي للكتاب وأهميته السياسية المحتملة (وعلى وجه الخصوص : أثر هوميروس وأهميته) . ولقد دفعه هذا إلى أن يقترح ضرورة نفي الشعراء من المدينة - ولا سيما هوميروس ، وكان معجبا به - بسبب نفوذهم السياسي غير المرغوب .

وبعض معلوماتي عن مصير كتاب أناكساجوراس قد جاء عن كتاب أفلاطون دفاع سقراط - أجمل ما أعرف من أعمال فلسفية . فيه نقرأ أن الأميين وحدهم هم من لا يعرفون ما جاء بكتاب أناكساجوراس ، وأن الشباب الذي يبحث متلهفا عن المعرفة " يمكنهم أن يشتروا من سوق الكتاب في أي وقت نسخا بدراخمة واحدة - إن بلغ الكتاب هذا السعر " . وأنا أشك في وجود من قد تخصص فقط في بيع الكتب في المكان الذي أشار إليه أفلاطون - " قرب الأوركسترا " ، إنما الأغلب أن قد كان هناك تجار يبيعون ، بجانب بضائع أخرى (الوجبات الخفيفة وما أشبه) ، الكتب القديمة في صورة لفات من البردي مكتوبة بخط اليد . قدر المؤرخون قبل الحرب العالمية الأولى أن الدراخمة كانت تساوي ما يقل قليلا عن عشرة بنسات من الفضة - أو دعنا نقول

نحو جنيه استرليني أو اثنين في عام ١٩٨٤ - وهذا هو سعر الكتب ورقية الغلاف الآن .

كان عمل أناكساجوراس مؤلفاً من لفتين (كتابين) ، وربما ثلاث لفات من البردى مكتوبة بخط اليد . كانت الدراخمة ، كما يقترح أفلاطون ، سعراً زهيداً للغاية لكتاب بهذا الحجم ، كتاب كان أيضاً حديث المدينة .

ربما أمكن تفسير هذا السعر الرخيص إذا نظرنا إلى التاريخ المحلي . فبعد حرب دامت سبعة وعشرين عاماً مع اسبرطة ، وقعت أثينا تحت حكم حكومة من الدمى المتحركة عرفت باسم " حكومة الطغاة الثلاثين " . قامت هذه الحكومة خلال ثمانية أشهر بقتل ١٢/١ من مجموع سكان أثينا وصادرت ممتلكاتهم . هرب الكثيرون ، لكنهم عادوا وهزموا الطغاة الثلاثين في معركة بيرايوس ، وأعادوا الديمقراطية . يصف كتاب *الطغاة* لأفلاطون مشهداً حدث بعد ذلك بوقت قصير . ومن المحتمل أن قد نُفِعت بعض العائلات الفقيرة في تلك الأيام العسيرة إلى بيع كتبها .

ورغم ذلك فلقد كُتِبَ الكثير من الكتب ، وعُرضت بالسوق ، يشهد بذلك العملُ العظيم لثوسيديدس ، الذي يصف في كتب ثمانية ، واحداً وعشرين عاماً من الحرب ، وعملُ إيزوقراط ، والعملُ الهائل لأفلاطون .

وظل كتاب أناكساجوراس يُقرأ ، ذلك أن نسخة واحدة منه على الأقل كانت موجودة وتُقرأ في أثينا عام ٥٢٩ بعد الميلاد ، أي بعد ما يقرب من ألف عام من تاريخ نشره . في تلك السنة أغلقت المدارس الفلسفية الوثنية بمرسوم أصدره الإمبراطور المسيحي جستنيان ، واختفى كتاب أناكساجوراس .

على أن المدرسين في عصرنا هذا قد بذلوا جهودهم لإعادة تركيب محتواه الفكري . أعادوا إذن تركيب ما اقتُبس منه من فقرات ، أو ما نوقش منها في كتب أخرى . لكن هذه الشغايا لم تكن كافية لإعادة تجميع الأصل كله . ومن الغريب أن البروفسور فيلكس م . كليف - الرجل الذي اعتُبره الخبير الغد في إعادة تركيب

محتويات هذا الكتاب أو محتويات فكر أناكساجوراس ككل ، هذا الرجل اضطر عام ١٩٤٠ إلى الهرب من شيينا إلى الغرب - إلى نيويورك ، تماما مثلنا اضطر أناكساجوراس عام ٤٩٢ ق . م . إلى الهرب إلى الغرب - إلى أثينا .

هنا سترى كيف أن الكتاب قد يحيا بعد مؤلفه ألف عام ، ثم سنرى في حالة أناكساجوراس أن الأفكار التي عبر عنها في كتابه ، محتواه الفكرى ، قد عُمِّرت بعد الكتاب فترة تزيد عن ذلك ألفاً وخمسمائة عام .

هنا يمكن بعض من الأهمية الثقافية الهائلة للكتاب . إن المحتوى الفكرى الذى أُعيد تركيبه فى زماننا هذا هو شئ موضوعى . و يلزم أن نميز بوضوح بين هذا المحتوى الفكرى الموضوعى وبين العمليات الفكرية الذاتية التى جرت فى رأس أناكساجوراس و فى رؤس مُفسِّريه : فى العمليات الفكرية التى تجرى فى رأس كل مؤلف .

إن المحتوى الفكرى الموضوعى الذى نجده فى كتاب هو ما يجعله شيئا . ليس ما يجعله شيئا - كما يعتقد الكثيرون - هو التعبير عن الفكر الذاتى ، عما يجرى فى رأس المؤلف . وإذا وضعنا هذا فى صورة أكثر بقة قلنا إنه المنتَجُ الموضوعى للعقل البشرى ، ناتجُ المجهود العلمى الشاق ، ناتجُ النشاط ذهنى ، ناتجُ نشاط يكمن فى رفض أو تحسين ما قد كُتِبَ لتوه . ومتى حدث هذا فسنجد نوعا من التفنية الاسترجاعية بين العمليات الذهنية الذاتية ، والنشاط ذهنى والمحتوى الفكرى الموضوعى . يخلق المؤلف عمله المكتوب ، لكنه فى الوقت نفسه يتعلم الكثير من عمله ذاته ، من محاولاته لصياغة أفكاره ، ومن أخطائه بصورة خاصة . وفوق كل شئ فإنه يتعلم من أعمال الآخرين .

طبعى أن سنجد مؤلفين يعملون بطريقة مختلفة ، لكن العادة أن الأفكار يمكن أن تنقَدُ وتُحسَّن بشكل فعال حقا إذا ما حاول صاحبها أن يكتبها بفرض النشر ، بحيث يستطيع غيره أن يقرأها .

أما النظرية السطحية المضللة القائلة إن الجملة الشفاهية أو المكتوبة هى تعبير عن فكر ذاتى ، فقد كانت لها نتائج مشنومة : لقد قادت إلى المذهب التعبيرى . يكاد

يكون من المسلم به ، حتى في أيامنا هذه ، أن العمل الفني هو التعبير عن شخصية الفنان أو إحساساته . يؤمن كثير من الفنانين والمؤلفين بهذه النظرية ، ولقد أفسد هذا الاعتقاد الفن وكاد أن يحطمه .

لاشك أن كل ما يفعله الفرد ، حتى عندما يتأعب أو يقوم بتنظيف أسنانه ، هو تعبير عن شخصيته وعن عواطفه ، لكن هذا يجعل من النظرية شيئاً تافهاً قليل الأهمية .

و الواقع أن الفنان العظيم متعلم متحمس ، يفتح عقله ليتعلم ليس فقط من أعمال الآخرين ، وإنما أيضاً من أعماله هو ، بما فيها الأخطاء والإخفاقات التي لا يمكن أن يتجنبها هو أو غيره من الفنانين . كل كبار الفنانين تقريباً كانوا ينقدون أنفسهم ، وكانوا يعتبرون عملهم شيئاً موضوعياً . ربما لا يعرف الكثيرون أن هايدن ، عندما سمع أول عزف لمقطوعته " الخلق " ، انفجر باكياً يقول : " هذا ليس من تأليفي " .

ستلاحظ أنني قد مسست هنا موضوعاً لا ينضب . الموضوع يرتبط ارتباطاً حميماً بتطوير الفن الإغريقي - الرسم والتصوير الزيتي والنحت - الذي تأثر بهوميروس ، قبل بيزنستراتوس بزمان طويل . لكن ، عندما نُشرت أعمال هوميروس ، وفي أثينا بالذات ، حدث تحول واضح في مجرى الفن ، أولاً في اتجاه الفن التمثيلي التزييني ، ثم نحو المذهب الطبيعي المثالي فيما بعد .

كل هذا يبين الأهمية القصوى للمحتوى الفكري ، للأفكار بالمفنى الموضوعي . إنها تشكل عالماً أطلقت عليه اسم العالم الثالث . أطلقت اسم العالم الأول على عالم الأشياء المادية ، العالم الذي تصفه الفيزياء وعلم الفلك ، الذي تصفه الكيمياء والبيولوجيا . وأطلقت اسم العالم الثاني على عالم خبراتنا الشخصية الذاتية ، عالم آمالنا وأهدافنا ، عالم أفراحنا وأتراحنا ، عالم بهجتنا ، عالم عملياتنا الفكرية - بالمعنى الذاتى ؛ العالم الذي تحاول السيكلولوجيا وصفه وتفسيره . وأطلقت اسم العالم الثالث على عالم منتجات الذهن ، منتجات نشاطنا الذهني ، وفوق كل شيء عالم لغتنا ، البشرية على وجه التخصيص ؛ عالم المحتوى الفكري الموضوعي ، شفهيًا

كان أو مكتوباً ، وكذا أيضاً عالم التكنولوجيا و عالم الفن . و فى تمييزى هذه العوالم الثلاثة المميزة ، لم أقم إلا بتقديم المصطلحات . وهى مصطلحات ليست حتى جديدة ، فجنورها تعود إلى جوتلوب فريجه . أما الشيء الوحيد الجديد فهو الدعوى بأن ذهننا ، تفكيرنا ، احساسنا ، عالماً الثانى ، عالماً الذهنى ، إنما يتطور من خلال تفاعلات مع العالمين الآخرين ، وبصورة خاصة ، التفاعل و التغذية الاسترجاعية مع ذلك العالم الثالث الذى خلقه الانسان ذاته : عالم اللغة و عالم المحتوى الموضوعى لأفكارنا ؛ عالم الكتب وكذا عالم الفن ؛ عالم مؤسساتنا الاجتماعية ، عالم الثقافة .

و دعوى الدور الفعال للتغذية الارتجاعية - و على وجه الخصوص : التغذية الارتجاعية بين العالم الثالث للكتب ، و عالم خبراتنا الذهنية - هى دعوى ذات أهمية خاصة . إن وجود مثل هذا المحتوى الموضوعى إنما ندين به كاملاً - أو تكاد - إلى ابتكار اللغة البشرية . فالل مرة فى تاريخ الحياة على كوكبنا هذا الرائع ، تسبب ابتكار اللغة فى وجود المحتوى الفكرى الموضوعى ، ولما أصبح فى إمكاننا أن نعتبر محتوى فكرنا شيئاً مُركباً بالحواس ، غداً من الممكن أن ننقدها - لنصبح من ثم نقاداً لأنفسنا .

و كانت الخطوة التالية هى اكتشاف الكتابة . لكن أخطر الخطوات كانت هى ابتكار الكتب و ابتكار المنافسة النقدية بين الكتب .

ليس من المستبعد أن يكون بيزنتراتوس قد انتوى أن يقيم نوعاً من احتكار الدولة لهوميروس . ففى الشرق قبل ، كان ثمة احتكارات كهذه للكتب . ربما لم يتلهم الوضع تماماً ، و ربما لم يتوقع المنافسة من ناشرى القطاع الخاص . لكن الأغلب أن يكون افتقاره إلى الحكمة هو الذى لعب الدور الحاسم فى تطور علمنا الأوروبى وثقافتنا الأوروبية .

ملحوظة : المحاضرة التالية المعروضة فى صورة ملحق ، و التعليقات الإضافية ، تُطور ذات الموضوع و تضى به إلى مدى أبعد قليلاً .

ملحق للفصل السابع

عن فصل يكاد يكون مجهولا من تاريخ البحر المتوسط

سيدى الرئيس ، سيداتى وسادتى ، إنه لشرف عظيم و تجربة رائعة أن أختار
لاكون أول من يتسلم جائزة كاتالونيا العالمية : تلك الجائزة الجديدة ذات الدلالة
التاريخية والرمزية الصريحة بالنسبة لكاتالونيا . هأنذا أقف أمامكم لأنجز مهمتين .
أولهما أن أشكر رئاسة كاتالونيا ، ومعهد كاتالونيا للدراسات البحر أوسطية ، ورئيسه
ومعاونيه ، ومجلسه الاستشارى وغيره من المهتمين ، لإضافتهم على هذا الشرف
العظيم إذ قدرونى وقدروا أن أعمالى تستحق هذا الشرف . و مهمة الشكر مهمة
يسهل أدائها : فلأنتى أشعر بالامتنان الوفير ، فمن السهل على أن أقول : أشكركم
شكرا جزيلا لتقديركم أعمالى . أشكركم على حسن ظنكم ، و أشكر لكم كرمكم هذا
كله . أشكركم أيضا على كل ما قمتم به و على كل المجهود و كل الوقت الذى أنفقتوه
فى تحضير هذا الاحتفال الجليل . و أود أيضا أن أشكر من حضر منكم للاشتراك فى
هذه المناسبة النبيلة . و أخيرا ، دعونى أشكر شعب كاتالونيا .

ألقيت هذه المحاضرة يوم ٢٤ مايو ١٩٩٠ فى مسرح سانتا نيا فى حفل أقيم تسلّم فيه المؤلف
جائزة كاتالونيا العالمية .

أما المهمة الثانية فهي الأصعب كثيراً : مهمة أن أخطبكم . الواضح أنه من المستحيل على في خطابي القصير هذا أن أقول شيئاً يكفى لرد جميلكم على الرغم من رغبتي العارمة في ذلك ، عندما كنتُ أعدُّ هذا الخطاب شعرت بهذا العجز حملاً ثقيلاً ، وصعب على كثيراً أن أحدد موضوعاً للحديث . هل يا ترى أتحدث اليكم في موضوع تجريدى مثل نظرية المعرفة العلمية ؟ أم في الديمقراطية ؟ لكن الديمقراطية شيء أنتم تقدرون قيمته مثلما أقدرها ، ولستم في حاجة إلي أن أتحدث لكم عنها . فكرت إذن في أن أتحدث في شيء مثير عن البحر المتوسط تكريماً لمعهدكم للدراسات البحر أوسطية ، لكنى لا أعرف شيئاً ، أو لا أعرف إلا أقل القليل عن البحر المتوسط . لذا رأيت نفسى ، بعين عقلى ، واقفا هنا أمامكم ، عجوزاً بلغ من العمر سبعة وثمانين عاماً يقف أمام قضاته المتجهمين ، رجلاً لا يجيد الحديث - لا يشبه إلا سقراط أمام قضاته المتجهمين ، الخمسمائة ويزيدون واحداً ، ليحكموا عليه بالاعدام .

عندما بلغت هذا الحد من التفكير ، أدركت فجأة الموضوع الذى أصبح موضوع خطابي هذا : " معجزة أثينا ومنتش الديمقراطية الأثينية " . هذا موضوع ملائم ، فلقد كان لهذه المعجزة أن تصبح معجزة بلاد اليونان ثم أن تصبح معجزة البحر المتوسط ، معجزة الحضارة البحر أوسطية . إنه موضوع يجمع بين قضيتي الديمقراطية والحضارة البحر أوسطية ، وهو يمنحني فرصة مخاطبتكم في موضوع كان لي فيه إسهام - إسهام لم أطوره قبلاً التطوير الكافى .

إن حضارتنا ، وهى فى جوهرها حضارة بحر أوسطية ، مستمدة من الاغريق . ولدت هذه الحضارة فى الفترة ما بين القرن السادس قبل الميلاد والقرن الرابع . ولقد ولدت فى أثينا .

إن معجزة أثينا معجزة تذهل . ها أمامنا ثورة سلمية نشأت فى فترة قصيرة ، بدأت بصولون فى نحو ٦٠٠ ق . م . انتقد صولون المدينة بأن أسقط اللّين من فوق كامل مواطني أثينا المستقلّين ، وبأن حظر أن يصبح أى مواطن أثينى عبداً بسبب ديونه . كان هذا أول تشريع فى التاريخ سنُّ ليحفظ حرية المواطنين . وأبدأ لم يئس ،

إن يكن تاريخ أثينا قد بيّن بوضوح بالغ كيف أن الحرية أبداً لم تكن آمنة ، وأنها أبداً مهددة .

لم يكن صولون مجرد رجل دولة عظيم ، كان أيضاً أول شاعر أثيني نعرف عنه شيئاً ، ولقد شرح أهدافه في شعره . تحدث عن " **الليونيميا** " أو " الحكومة الصالحة " ، وعرفها بأنها تلك التي توازن بين الاهتمامات المتضاربة للمواطنين . وكانت هذه بلا شك هي المرة الأولى ، أو على الأقل هي المرة الأولى في منطقة البحر المتوسط ، التي صيغ فيها تشريع بهدف أخلاقي وإنساني . أما الجوهر الأخلاقي الصحيح الموجّه فكان هو ما وضعه شوينهاور في صيغة بسيطة : " لا تسيء إلى أحد ، وعاون الجميع بقدر ما تستطيع ! " .

و مثل الثورة الأمريكية التي قامت بعد ألفى عام ، لم تنصرف ثورة صولون إلا إلى حرية المواطنين وحدهم : لقد أغفلت الثورتان كلاهما استعباد من يُباع ويُشترى من الرقيق الأجانب .

وبعد صولون غدت السياسات الأثينية أبعد ما تكون عن الاستقرار . تصارع على السلطة العديد من العائلات القائدة . وبعد بضع محاولات فاشلة تمكن بيزيستراتوس (أحد أقارب صولون) من أن ينصب نفسه في أثينا ملكاً أو طاغية . جاءت ثروته الهائلة عن مناجم الفضة خارج أثينا . ولقد استغل ثروته بكثرة للأغراض الثقافية ولتدعيم الإصلاحات الصولونية في أثينا : شيد الكثير من المباني الجميلة ، وأقام المهرجانات ، لاسيما المهرجانات المسرحية ؛ وإليه يرجع تأسيس العروض التراجيدية في أثينا . وكما نعرف من شيشرون ، فلقد كان هو من نظم كتابة أعمال هوميروس ، الإلياذة والأوديسة ، وكانت قبلاً مجرد تقاليد شفوية .

إن أهم قضية في خطابي هذا هي أن هذا الفعل كانت له نتائج بعيدة المدى ، كان واقعة ذات أهمية محورية في تاريخ حضارتنا .

بقيت المعجزة الأثينية عندئذ مشكلة ساحرة منذ كتبت **المجتمع المفتوح** وخصوصاً من سنين طويلة ، تتعقبني هذه المشكلة حيثما رحلت ، فلا تبرحني . ما الذي

ابتدع حضارتنا فى اثينا ؟ ما الذى كان يدفع اثينا لابتكار الأدب و التراچيڤيا و الفلسفة و العلم و الديمقراطية فى هذه الحقبة القصيرة التى لم تتجاوز مائة عام ؟

كانت لدى إجابة واحدة لهذه المشكلة ، إجابة كانت بلاشك صحيحة ، إن أكن قد أحسست بأنها غير كافية . الإجابة هى : **صدام الثقافات** . عندما تحتك ثقافتان مختلفتان أو أكثر ، يدرك الناس أن طرقهم و سلوكهم التى سلموا بها من زمان طويل ليست " فطرية " ، ليست الوحيدة الممكنة ، لم يقض بها رب و لا هى جزء من طبيعة البشر . يكتشفون أن ثقافتهم من صنع البشر و تاريخهم . و هذا يفتح عالما من الاحتمالات الجديدة : يفتح النوافذ ليدخل هواء جديد منعش . هذا ضرب من القوانين الاجتماعية ، وهو يفسر الكثير ، ولقد أدى بالتاكيد دورا هاما فى التاريخ الاغريقى .

و الحق أن إحدى دعوى هوميروس الرئيسية فى **الايلىاذة** ، وأيضا فى **الأوليبيسة** ، هى بالتحديد موضوع صدام الثقافات . و صدام الثقافات هو بالطبع موضوع رئيسى فى كتاب **التاريخ لهيرودوت** . إن أهميته بالنسبة للمحضارة الاغريقية كبيرة جدا .

لكن هذا التعليل لم يرضنى . شعرت لفترة طويلة أن على أن أقر بعجزى . شعرت أن معجزة كالمعجزة الأثينية لا يمكن أن تُعلل ، و لزلت أرى هذا ، أنه لا يمكن أن تعلل بالكامل . يصعب أن نعللها بتدوين أعمال هوميروس ، و إن كان لهذا بالتاكيد أثر كبير . لقد كُتبت قبل ذلك كُتب فى الحق عظيمة ، و فى مواطن أخرى ، ولم يحدث شئء يمكن أن يقارن بالمعجزة الأثينية .

لكننى أعدت ذات يوم قراءة **للماع سقراط أمام قضائته لأفلاطون** - أجمل عمل فلسفى أعرفه . و عندما أعدت قراءة فقرة طالما نوقشت ، طرأت لى فكرة جديدة . تشير تلك الفقرة (٢٦ د - هـ) إلى أن ثمة سوقا للكتب مزدهرة كانت موجودة فى اثينا عام ٣٩٩ ق . م . ، هى سوق على أية حال تباع فيها الكتب القديمة بانتظام (مثل كتاب **هن الطليعة** لاناكساجوراس) ، و تباع فيها الكتب رخيصة . بل إن يوبوليس ، سيد الكوميديا القديمة ، قد تحدث عن سوق للكتاب قبل ذلك بخمسين عامًا

(و ذلك فى نبذة استشهد بها بولوكوس فى *الأونوماستيكون* ٩) . و الآن ، متى أمكن لمثل هذه السوق أن تظهر ، وكيف ظهرت ؟ كان هذا واضحا : لم تدون أعمال هوميروس إلا بعد بيزيستراتوس .

فى ببط وضخ أمام عينى مغزى هذه الواقعة : بدأت الصورة تتكشف . قبل أن يدون هوميروس كانت هناك كتب ، لكن ، لم تكن ثمة كتب شعبية تباع بحرية فى السوق : كانت الكتب - حتى فى أماكن وجودها - سلعة نادرة ، لم تكن تتسوخ تجاريا وتوزع ، وإنما كانت تحفظ (مثل كتاب هرقلطس) فى مكان مقدس تحت رقابة الكهنة . لكننا نعرف أن هوميروس قد أصبح وبسرعة شعبية : الجميع يقرأون هوميروس ، الكثيرون يحفظونه عن ظهر قلب ، أو على الأقل يحفظون منه بضعة مقاطع . وعلى أشعار هوميروس أقيمت أول حفلات عامة فى التاريخ ! حدث هذا فى أثينا أساساً ، كما يخبرنا أفلاطون أيضا ، إذ اشتكى فى " *الجمهورية* " من الحفلات الخطرة ، وانتقد فى *القوانين* اسبرطة وكريت لافتقارهما إلى الاهتمام بالآداب : يقول إنهم كانوا يعرفون اسم هوميروس فى اسبرطة - يعرفون الاسم لا أكثر - ، أما فى كريت ، فلم يكذبوا به أحد .

قاد النجاح الهائل لهوميروس فى أثينا إلى شىء يشبه النشر التجارى للكتب : نعرف أن الكتب كانت تُتلى على مجاميع من العبيد المتعلمين ، الذين كانوا يكتبونها على ورق البردى ، لتُجمع المصحائف بعدئذ فى لفائف أو " كتب " ، و تباع فى السوق فى مكان يسمى " الأوركسترا " .

كيف بدأ هذا كله ؟ يقول أبسط الفروض إن بيزيستراتوس نفسه - وكان ثريا - قد أمر بتحرير أشعار هوميروس بل وأمر بنسخها وتوزيعها . وقعت بالصدفة الغريبة منذ نحو ست سنين على تقرير يقول إن أول عملية كبيرة لاستيراد البردى من مصر إلى أثينا قد بدأت فى عام كان بيزيستراتوس فيه لا يزال يحكم أثينا .

ولما كان بيزيستراتوس مهتما بأن تُنشد أشعار هوميروس على الجماهير ، فمن المعقول جدا أن يبدأ توزيع الكتب المحررة أخيرا ، ولقد أدت شعبيتها إلى ظهور ناشرين آخر .

ظهرت عقب ذلك مجاميع من القصائد لشعراء آخرين ، بجانب تراچيديات وكوميديات . ليس بين هذه ما كُتِبَ خصيصاً للنشر . لكن الكتب التى وُضعت بغرض النشر ظهرت بعد ذلك عندما أصبح النشر مهنة موطدة فى أثينا وأصبحت سوق الكتاب (الببليونا) فى أجورا مؤسسةً واسخة . إننى أتصور أن أول كتاب وضع بتعمد من أجل النشر هو كتاب أناكساغوراس العظيم *عن الطبيعة* . يبدو أن عمل أناكسيمندر لم ينشر أبداً ، وإن كان يُظن أن اليسيوم كان يحتفظ بنسخة ، أو ربما بملخص ، وأن أبولودوراس قد عثر فيما بعد بمكتبة أثينا على نسخة - قد تكون هى ذات النسخة . لذا فإننى أقترح أن نشر أعمال هوميروس كان هو أول نشر فى التاريخ ، كان فى الواقع هو " اختراع " النشر ، على الأقل فى منطقة البحر المتوسط . ولقد جعل النشر من أعمال هوميروس " إنجيل " أثينا - بل لقد جعله أيضاً أول أداة للتعليم ، الكتاب الأول ، أول رواية . ولقد جعل من الأثينيين مثقفين .

أما الأهمية القصوى لهذا فى توطيد الثورة الديمقراطية الأثينية - طُرد هيبياس ابن بيزيستراتوس من أثينا ووضع دستور - فنراها إذا نحن نظرنا إلى قانون مميز للديموقراطية صَدَرَ بعد نحو خمسين عاماً من هذا النشر الأول - أعنى قانون النفى نون محاكمة . فمن ناحية ، سنجد أن هذا القانون يفترض فى هدوء بأن للمواطن الحق فى أن يكتب - أن يكتب على قطعة من الخزف اسم المواطن الذى يعتقد أن له شعبية خطيرة ، أو أن له شهرة من نوع أو آخر . هؤلاء هم المواطنون الذى يعتقد الأثينيون أنهم يصنعون الطغيان . ومن ناحية أخرى فإن قانون النفى يبين أن الأثينيين ، على الأقل خلال القرن الأول بعد طرد هيبياس ، قد اعتبروا أن أهم مشاكل ديموقراطيتهم هى منع الطغيان .

تضخ هذه الفكرة بجلاء تام إذا أدركنا أن قانون النفى لم يكن يُعتبر النفى عقوبة . فالمواطن المنفى يحتفظ باحترامه نون مساس . هو يحتفظ بممتلكاته ، بل فى الحق بكل حقوقه فيما عدا حقه فى البقاء بالمدينة - يفقد هذا الحق مدة عشر سنين ، اختُصرت فيما بعد إلى خمس ، وإن كان من الممكن أن يُستدعى . كان هذا النفى بمعنى ما تقديراً ، لأنه يعترف بأن المواطن شخصياً بارزة ، ولقد نُفى بالفعل بعض من

أكبر القادة . كانت الفكرة إذن هي : في الديمقراطية ليس هناك من لا يمكن استبداله بغيره . ومهما كان إعجابنا بالقيادة ، فلا بد أن يكون في مقدورنا أن نستغنى عن أى قائد بعينه وإلا جعل من نفسه سيذا ، و المهمة الرئيسية لديموقراطيتنا هي أن نتجنب هذا . يجب أن نذكر أن قانون النفي لم يستمر طويلا ، حدث أول نفي عام ٤٨٨ ق .م . ، وكان الأخير عام ٤١٧ ق .م . ، ولقد كان للنفي في كل الحالات مأسى بالنسبة للمنفين . ولقد تزامنت هذه الفترة تقريبا مع عصر انتاج أكبر الأعمال في التراچيديا الأثينية ، عصر أسخيلوس و سوفوكليس و يوريبيدس - الذى نفي نفسه فيما بعد .

فرضى إذن هو أن النشر الأول في أوروبا كان هو نشر أعمال هوميروس . ولقد أدت هذه الواقعة الطيبة إلى حب الاغريق لهوميروس ولأبطال هوميروس ، إلى انتشار تعلم القراءة والكتابة وإلى الديمقراطية الأثينية . ولكنى أعتقد أنها قد فعلت أكثر من هذا . كان هوميروس بالطبع شعبيا قبل النشر ؛ كما أن كل الصور الزيتية على الأهرات ، كلها تقريبا ، كانت لفترة صورا تحكي أعماله . وكذا كان الكثير من التماثيل . كان هوميروس نفسه رساما للكلمات دقيقا واقعيا ، رسم الكثير جدا من المشاهد الحية المثيرة . ولقد مثل هذا - كما أشار إيرنست جومبريخ - تحديا للرسامين والنحاتين أن يحاكوه في مجالاتهم الخاصة المختلفة . وعلى هذا فلا يمكن إنكار أثر القراءة على الفنون . إن أثر المواضيع الهومرية على مؤلفى التراچيديا الأثينية أثر جلى ، وحتى في الحالات القليلة التى استخدموا فيها مواضيع غير هومرية ، فإنهم ظلوا يختارون المسائل التى يفترض أن تكون مألوفة لدى النظارة . لذا فإننى فى الحق أستطيع أن ادعى أن الآثار الثقافية لسوق الكتب كانت تفوق الحصر . لقد تأثرت مكونات المعجزة الثقافية الأثينية دون أدنى شك بهذا السوق .

لدينا لتتويج كل هذه المناقشات نوع من التجربة التاريخية . كان ابتكار جوتنبرج للطباعة بعد ألفى سنة من ابتكار بيزيسترانوس لنشر الكتب ، ابتكاراً رائعاً يمكن اعتباره إعادة لابتكار نشر الكتب إنما على نطاق أوسع كثيرا . ومن المثير أنه على الرغم من أن الابتكار قد حدث في شمال أوروبا ، فإن الغالبية العظمى ممن اكتسب المهارة من عمال الطباعة قد نقلوها بسرعة إلى الجنوب نحو البحر المتوسط ، إلى إيطاليا ،

حيث قاموا بدور حاسم في الحركة الكبيرة الجديدة التي سميت " النهضة " ، و التي شملت تطوير الثقافة الانسانية الجديدة و تطوير العلم الجديد الذي حوّل في نهاية المطاف كل حضارتنا .

كانت هذه حركة ذات أبعاد أوسع كثيرا من الحركة التي أسميتها " المعجزة الاثينية " . كانت أول حركة ارتكزت على أعداد أكبر كثيرا من النسخ المطبوعة . في عام ١٥٠٠ قام ألدوس بطبع ألف نسخة . الواضح إذن أن عدد النسخ المطبوعة كان هو ما يمثل أبرز نقطة في هذه الثورة الجديدة . لكن هناك من ناحية أخرى تناظراً أو تشابهاً بين ما بدأ في أثينا ، قل مثلاً عام ٥٠٠ ق . م . و انتشر من هناك على طول البحر المتوسط ، و بين ما حدث في فلورنسا و البندقية قل مثلاً عام ١٥٠٠ ميلادية . أدرك المدرسيون الانسانيون الجدد هذا : أرادوا أن يجددوا روح أثينا ، وكانوا يفخرون بقدرتهم على أن يفعلوا هذا ، و بنجاحهم في فعل هذا .

ومثلما حدث في أثينا ، ثم في اليونان العظمى بعد ذلك - لاسيما في الاسكندرية ، بل في الحق حول البحر المتوسط كله - لعب التأمل العلمي ، و الكوزمولوجي على وجه الخصوص ، دوراً هاماً في هذه الحركات . نجح رياضيو عصر النهضة ، مثل كومانديلو ، وبسرعة ، في استرداد الأعمال المفقودة لإقليدس وأرشميدس و أبولونيوس و بابلوس و بطليموس ، وأيضا أعمال أرسطارخوس ، و لقد قادت هذه إلى الثورة الكوبرنيقية ، ومن ثم إلى جاليليو ، فكلير ، فنيوتن ، فأينشتاين . فإذا كانت حضارتنا توصف بحق بأنها أول حضارة علمية ، فلقد جاءت كلها عن البحر المتوسط ، وعن النشر الاثيني للكتاب ، كما اقترح ، وعن سوق الكتب الاثيني .

أهملت في كل هذا ، وعلى نحو مخجل ، إسهام العرب ، الذين جلبوا نظام الأرقام الهندي إلى البحر المتوسط . لقد أعطوا الكثير ، لكنهم تلقوا بقدر ما منحوا ، إن لم يكن أكثر ، عندما وصلوا البحر المتوسط .

سيداتي و سادتي ، لقد أعدت باختصار رواية معروفة جيدا - معروفة جيدا باستثناء إسهام واحد صغير ، و إن كنت أظنه اسهاما جوهريا : الدور الحاسم الذي

لعفته الكتب ، منذ البدايات الأولى ، و المنشور منها على وجه الخصوص . إن حضارتنا حقا حضارة كُتبية : تقليديتها و أصالتها ، جديتها و ذلك الإدراك بالمسؤولية الثقافية ، قدرتها على التخيل غير المسبوقه و إبداعاتها ، تفهمها للحرية و سهرها عليها ، كل هذا يتركز على حبنا للكتب . لكم أتمنى ألا تتسبب البدع قصيرة الأجل ، وأجهزة الاعلام ، و الكمبيوتر ، فى إفساد أو حتى إضعاف هذه الرابطة الشخصية الحميمة التى تربط بيننا و بين الكتب .

لكنى لا أحب أن أنتهى بالكتب ، و لها مالها من أهمية بالنسبة لحضارتنا . يجب ألا ننسى أن الحضارة تتألف من أفراد ، من رجال و نساء متحضرين ، من أفراد يرغبون فى أن يحيا حياة طيبة و حياة متمدنة . إلى هذا الهدف ينبغي أن تُسهم الكتب و حضارتنا . و أنا أعتقد أنهما يقومان بذلك و بنجاح عظيم .
أشكر لكم حضوركم ، وأشكر لكم اهتمامكم .

تعليقات إضافية (١٩٩٢)

(١) يتوافق تقرير شيشرون عن طبعة بيزيستراتوس لهوميروس ، يتوافق جيدا مع كل ما يبدو أننا نعرفه عن بيزيستراتوس وأنشطته الثقافية ، ويوثقه تصدير البردي من مصر إلى أثينا .

(٢) في عهد بيزيستراتوس و عند أول نشر لهوميروس (٥٥٠ ق . م .) ومن هذا التاريخ استوردت أثينا من مصر كميات كبيرة من البردي . كانت صادرات البردي منذ القرن الحادى عشر قبل الميلاد احتكارا منظمًا للفرعيين ، وهذا هو السبب فى معرفة علماء المصريين بهذه الصادرات .

(٣) لقرون عديدة بعد ظهور أعمال هوميروس لأول مرة ، كانت المادة المكتوبة - ومن بينها الكتب - تُقرأ عادة بصوت عال . كانت الخطابات تُقرأ هى الأخرى بصوت عال (كما يتضح من إيزوقراط) ولم تكن القراءة دائما كافية . كانت الخطب تصنف إلى : خطب مجهزة مكتوبة وأخرى مرتجلة . كان إيزوقراط واحدا من ثقات الصنف الأول ، وكان السيداماس من ثقات الثانى . كانت الكتب تُقرأ بصوت عال ، بل وتنشد على الجماهير (كما فى حالة كتابات هوميروس) ، وكان هذا كله يسمى *لوڤوى* . تأثر القديس أوغسطين كثيرا - بعد تسعمائة عام من نشر هوميروس - عندما رأى القديس أمبروز يقرأ صامتا . قال إن هذا يمنعه من أن يسأل أمبروز أن يساعده فى مشاكله الدينية . (أنظر الكتاب السادس من *الاعترافات*) .

(٤) استعمل هيرودوت كلمة *بيبلوس* لتعنى " كتاب " ، نعنى ليصف *لغافة من البردي تشكل جزءاً من عمل كبير* ؛ و لكن هذا الاستخدام على ما يبدو قد تطلب وقتا طويلا قبل أن يُقبل . و على الرغم من وجود سوق للكتاب فى أثينا منذ سنة ٤٥٠ ق . م . على الأقل ، فإن مفهوم الكتاب كوحدة بيع لم ترسخ بسهولة . كانت النصوص تُقرأ بصوت عال لقرون قبل أن تصبح

القراءة الصامتة ممارسة مقبولة (أنظر الفقرة السابقة) . أما النصوص مبكرة الظهور فكانت هي الأشعار (صولون و هوميروس) والقوانين المتعلقة بالعدالة ، والروايات والحوارات والخطابات . وكانت الاتصالات المكتوبة عادة ما تعتبر بديلاً متخلفاً للاتصال الشفهي . ولهذا كله مغزى بالنسبة لفرضي أن كتاب أناكساغوراس كان هو أول ما كتب بغرض النشر . رأى حتى أفلاطون أن كتاباته ليست هي أفضل ما يمكن أن يقوله ، كما رأى أنه من المستحيل أن نوصل أفكارنا كاملة بالكتابة ، وأن التشريعات التي عاشت بالتقاليد الشفوية تفضل التشريعات المكتوبة . أما القبول البطيء للكتاب كسلعة تباع فيساعدنا في تفهم السبب في أن أفلاطون - الذي أترك الخطورة السياسية لكتب مثل كتب هوميروس (ولقد نظر في أمر تحرير في مدينته الفاضلة) - لم يتحدث عن إحراقها ؛ و هو يفسر حقيقة أن كتاب أناكساغوراس لم يُحرق .

(٥) ذكر ديوجين ليرشيوس أن أعمال فيثاغورث قد صودرت في أثينا وأحرقت علناً . يبدو لي أن هذا التقرير المتأخر بعض الشيء متناقض ، ليس فقط مع دفاع أفلاطون ، وإنما أيضاً مع فقرات عديدة لدى أفلاطون وغيره من المصادر المبكرة . ثم إن الواقعة التي أوردها ديوجين لا بد وأن قد حدثت نحو ٤١١ ق . م . عندما كان عمر أفلاطون ستة عشر عاماً . ولا بد أن كان لها أن تترك أثراً في اقتراحاته لمراقبة المطبوعات .

(٦) حاول بعض المدرسين أن يستتبوا من السعر المنخفض لكتاب أناكساغوراس ، وكان يباع بدراخمة واحدة (وهو كتاب قد نُشر مؤكداً قبل دفاع أفلاطون بثلاثين عاماً على الأقل) أن الكتاب كان قصيراً . لكن ليس ثمة ما يبرر مثل هذا الاستنباط في حالة كتاب أثري ؛ كما أن ما نعرفه عن محتواه لا يتوافق مع كونه كتاباً قصيراً . إنه يحوى من بين ما يحوى بعضاً من الفلك والأرصاء ؛ ونظرية عن أصل العالم وعن أصل وتركيب المادة ، وفوق ذلك فهو يحمل نظرية غير ذرية عن الجزيئات وعن الامكانية

اللامتناهية لتقسيم المادة ، وعن المواد المختلفة المتجانسة تقريبا (مثل الماء والمعادن وعناصر الكائنات الحية كالشعر واللحم والعظم ... الخ) . كانت نظرية الامكانية اللامتناهية للتقسيم تحوى ملاحظات (لم تُفهم فى رأى حتى الآن) عن تكافؤ الأعداد اللامتناهية (الناتجة عن عملية القسمة) ، وهى نتيجة ربما لم تجد من يعيد اكتشافها حتى القرن التاسع عشر (بولزانو و كانتور) . الواضح أنه كان كتابا طويلا ، لكنه كما يقترح أفلاطون قد بيع بثمن بخس ، ربما كان أفضل تفسير لهذا هو أن النسخة الأصلية كانت كبيرة .

(٧) إن وجود سوق للكتاب هو ما يسمح بالنشر ، لكن وجود تسهيلات النشر باثينا يفسر انجذاب الكتّاب إليها ، وبداية ما يسمى الآن *صناعة الأدب* .

(٨) كتبتُ قد تقدمت كثيرا فى السن عندما بدأتُ بحوثى عن بداية سوق الكتاب فى أثينا ، و معها بداية النشر وبداية " صناعة الأدب " . ومن ثم لم أحقق أكثر من خدش على سطح مجال واسع من المشاكل . عندما ذكرتُ أفكارى هذه منذ سنين لجريجورى فلاستوس (وهو المدرسى الكلاسيكى الوحيد الذى أخبرته بذلك) فتته الموضوع وقال إنه لم يسمع بمثل هذا من قبل . لكن كان بين يديّ الكثير جدا من المشاكل المختلفة ، فلم يفلح تشجيعه حتى فى أن أجد أيا من الكتب الموجودة المتعلقة بالموضوع . إننى أعتقد أن هناك الكثير مما يمكن عمله ، و أمل أن يكون فى الفروض التى تمكنت من تقديمها هنا ما يثير بعض المدرسين الكلاسيكيين لنقدها ولتطويرها إلى مدى أبعد .

(٨)

عن صدام الثقافات

سعدت كثيرا بدعوتي إلى فيينا لأرى أهدقائي القدامى مرة أخرى ، ولأصنع أصدقاء جديدا . ولقد كان لي الشرف العظيم أن يدعوني هنا اليوم رئيسُ جمعية النمساويين المغتربين لألقى محاضرة قصيرة . أكد في دعوته على أن يترك لي موضوع المحاضرة . ترك لي إذن مهمة الاختيار العسيرة .

واجهت صعوبة جمة في الاختيار . كان المتوقع بالطبع أن أختار موضوعا يهمنى . لكن لا بد له أيضا أن يكون متعلقا بهذه المناسبة - اجتماع النمساويين المغتربين في فيينا بمناسبة اليوبيل الفضى لمعاهدة الدولة النمساوية - الواقعة المتفردة التي أنهت احتلال النمسا بعد الحرب العالمية الثانية .

محاضرة كُتبت من أجل احتفالات العيد الفضى لمعاهدة الدولة النمساوية . قرأت المحاضرة الدكتوراة إليزابيث هيرتس في حضور رئيس دولة النمسا ، ونشرتها دار المطبوعات الحكومية بفيينا عام ١٩٨١ .

أشك في أن يُرضى الموضوع الذى اخترته هذه التوقعات . لكنى عندما تذكرت معاهدة النولة النمساوية و الاحتلال الروسى للنمسا عقب الحرب العالمية الثانية ، قررت أن أكرس حديثى لمشكلة صدام الثقافات .

يرتبط اهتمامى بصدام الحضارات باهتمامى بمشكلة كبرى : مشكلة خصائص حضارتنا الأوروبية ومنشئها . فى رأى أن ثمة إجابة جزئية عن هذا السؤال تكمن على ما يبدو فى حقيقة أن حضارتنا الغربية مشتقة من الحضارة الاغريقية . ولقد نشأت الحضارة الاغريقية - تلك الظاهرة الفذة - فى صدام ثقافات ، صدام ثقافات شرق المتوسط . كان هذا أول صدام رئيسى بين الحضارات الغربية والشرقية ، ولقد كانت له آثار بالغة الوضوح . ولقد أحاله هوميروس إلى فكرة مهيمنة فى الأدب الاغريقى وفى أدب العالم الغربى .

و عنوان محاضرتى (عن صدام الثقافات) يشير إلى فرض ، إلى حدس تاريخى . هذا الحدس هو أن صداماً من هذا النوع لا يلزم أن يسفر عن معارك دامية ، وحروب مدمرة ، وإنما قد يكون أيضاً سبباً فى تطوير مثير معزز للحياة ، ولقد يقود إلى تطوير ثقافة متفردة كثقافة الاغريق ، التى أخذها الرومان فيما بعد عندما تصادمت مع ثقافتهم ، ثم أعيدت إليها الحياة خلال عصر النهضة . بعد صدامات عديدة ، خاصة مع الثقافة العربية ؛ لتصبح ثقافة الغرب ، حضارة أوروبا وأمريكا ، تلك التى حولت فى نهاية المطاف كل ثقافات العالم الأخرى بعد صدامات معها .

لكن ، هل هذه الحضارة الغربية حضارة طيبة مرغوبة ؟ لقد طُرح هذا السؤال مراراً وتكراراً منذ زمان روسو على الأقل ، وكان يطرحه الشباب على وجه الخصوص ، وهم من يحاولون دائماً - وعلى حق - أن يستشفوا شيئاً أفضل . وهذا السؤال مميز لحضارة الغرب اليوم ، وهى حضارة أكثر نقداً لذاتها وأكثر ميلاً نحو الإصلاح من أى حضارة أخرى فى العالم . وقبل أن أتحدث فى موضوع صراع الثقافات ، أود أن أجيب على هذا السؤال .

إننى اعتقد أن الحضارة الغربية ، وبالرغم من كل ما قد نجد بها من أخطاء ،
هى الأكثر تحرراً ، هى الأكثر عدلاً ، هى الأكثر إنسانية ، هى الأفضل من بين كل ما
عُرف من حضارات عبر تاريخ البشرية كله . إنها الأفضل لأنها الأكثر قابلية للتحسين .
صنع الانسان على طول العالم وعرضه عوالم ثقافية جديدة ، كثيرا ما كانت
متباينة : عوالم الاساطير ، والشعر ، والفن ، والموسيقى ؛ عوالم أنماط الانتاج ،
والأبوات ، والتكنولوجيا ، والمشاريع التجارية ؛ عوالم الأخلاق والعدل وحماية
ومساعدة الأطفال والمريض والضعفاء وغيرهم من المحتاجين . لكن حضارتنا
الغربية وحدها هى التى اعترفت على نحو واسع بالمطلب الأخلاقى للحرية الشخصية ،
بل وحقيقته إلى حد كبير ، وبمطلب المساواة أمام القانون ، وبمطلب الحرية ،
وبمطلب ألا تُستخدم القوة إلا فى أضيق الحدود .

هذا هو السبب فى أننى اعتبر أن حضارتنا الغربية هى الأفضل حتى الآن .
طبعى أنها فى حاجة إلى التحسين لكن ، إذا وضعنا كل شىء فى الاعتبار ، فإنها
الحضارة الوحيدة التى يتعاون فيها كل الناس تقريبا لتحسينها ، إلى أقصى مدى
ممکن .

(اعترف بأن حضارتنا ذاتها ، ناقصة جدا . لكن هذا أمر بدهى ، فمن السهل أن
ندرك أن المجتمع المثالى مستحيل . ذاك أن أمام كل القيم التى يلزم أن ينتظمها
مجتمع ، هناك قيما أخرى تعارضها . حتى الحرية ؛ التى قد تكون هى أسمى القيم
الاجتماعية والشخصية ، حتى هذه لابد أن تكون مقيدة ، لأن حرية هانس قد تتعارض
بالطبع تعارضا واضحا مع حرية بيتر . وكما قالها مرة أحد القضاة الأمريكىين لدعى
عليه كان يتحدث عن حريته : " إن حريتك فى تحريك قبضة يدك يقيدها مكان أنف
جارك " . وهذا يعود بنا إلى ما قاله عمانوئيل كانط من أن مهمة التشريع هى أن
يسمح للقدر الأقصى الممكن من الحرية لكل فرد ، بأن يوجد جنبا إلى جنب مع أقصى
قدر ممكن من الحرية لكل فرد آخر . بمعنى أن الحرية لابد للأسف أن يقيدها
القانون ، أن يقيدها النظام . إن النظام معادل ضرورى للحرية - معادل يكاد بالنطق
يكون ضروريا . وهناك ثمة معادل لكل القيم - أو تقريبا كل القيم التى نحب أن نتحقق

و على سبيل المثال ، إننا نتعلم فى هذه اللحظة أن ثمة حدوداً للفكرة العظيمة لدولة الرفاهة . يبدو أنه من الخطر أن نرفع عن كاهل الفرد مسئولياته عن نفسه وعنهم . يعولهم ؛ إننا نتشكك فى كثير من الأحوال فيما إذا كان علينا أن نجعل الصراع من أجل الحياة بالنسبة للشباب أكثر سهولة . يبدو أن الحياة قد تتقدمناها لدى الكثيرين إذا ما سقطت عنهم المسئولية الشخصية المباشرة .

و السلام مثال آخر ، وهو أمر نبتغيه اليوم أكثر من أى وقت مضى . إننا نرغب بل و لابد حقاً أن نفعل كل ما بوسعنا لتجنب الصراعات ، أو على الأقل للحد منها . لكن مجتمعاً نون صراعات هو مجتمع لا إنسانى . لن يكون هذا مجتمعاً بشرياً ، إنما هو مستعمرة نمل . لا و ليس لنا أن ننسى حقيقة أن كبار رجال السلام كانوا أيضاً مقاتلين . حتى المهاتما غاندى كان مقاتلاً : مقاتلاً من أجل اللاعنف .

يحتاج المجتمع البشرى إلى السلام ، لكنه يحتاج أيضاً إلى صراعات فكرية جادة : قيم و أفكار يمكن أن نقاتل من أجلها . تعلم مجتمعنا الغربى من الاغريق أن للكلمات فى هذه الصراعات أثراً أطول بقاء من أثر السيف . أما الاعمق أثراً فهو الجدل العقلى .

المجتمع المثالى إذن مستحيل . لكن بعض النظم الاجتماعية أفضل من بعض . اختار مجتمعنا الغربى الديمقراطية نظاماً اجتماعياً ، يمكن تغييره بالكلمات ، بل وبالجدل العقلى فى بعض المواقع - إن تكن نادرة ؛ بالنقد العقلى ، أى الموضوعى ؛ بالاعتبارات النقدية غير الشخصية ، تماماً كذلك المستخدمة نمطياً فى العلوم ، لاسيما العلوم الطبيعية منذ أيام الاغريق . لذا فإننى أؤكد تعزىدى للحضارة الغربية ؛ للعلم ؛ و للديموقراطية . إنها تمنحنا فرصة أن نمنع وقوع مأس يمكن تجنبها ، و أن نجرب إصلاحات ، مثل دولة الرفاهة ، و أن نقيمها نقدياً و أن نجري أية تحسينات إضافية ضرورية . كما أؤكد أيضاً تعزىدى للعلم ، الذى يفتى عليه كثيراً هذه الأيام ، و الذى يستخدم النقد الذاتى فى بحثه عن الحقيقة ، و الذى يجدد مع كل كشف جديد تأكيده على ضلالة ما نعرف : على المدى الرهيب لجهلنا . أدرك كل كبار العلماء الطبيعيين مدى جهلهم اللانهائى و مدى لا معصوميتهم . كانوا متواضعين عقلياً . فإذا ما قال

جوته إن " الأوغاد وحدهم هم المتواضعون " فإننى أحب أن أرد " إن أوغاد المفكرين وحدهم هم غير المتواضعين " .

أما وقد أكدت تعضيدى للحضارة الغربية والعلم ، لاسيما العلوم الطبيعية ، فسأعود حالاً إلى موضوعى عن صدام الثقافات . لكنى أحب أولاً أن أشير إشارة مختصرة جداً عن ضلالة مفزعة لا زالت للأسف تعتبر عنصراً هاماً فى هذه الحضارة الغربية . و أنا أشير هنا إلى البدعة المفزعة المسماة القومية - أعنى على وجه التحديد إيديولوجيا الدولة القومية : المذهب الذى لا يزال الكثيرون يعتقدونه ، و الذى يبدو مطلباً أخلاقياً ، ويقول إن حدود الدولة لابد أن تتطابق مع حدود المساحة التى تقطنها الأمة . إن الخطأ الجوهرى فى هذا المذهب أو المطلب هو الفرض بأن الشعوب أو الأمم - كمثال الجنود - قد وُجدت قبل الدول ، كوحدات طبيعية - و من ثم فلا بد أن تحتلها الدول . و الواقع هو أن الدول هى التى تصنعها .

لابد أن نقابل هذا المطلب - غير العملى تماماً - بالمطلب الأخلاقى الهام لحماية الأقليات : مطلب أن تتمتع الأقليات اللغوية و الدينية و الثقافية فى كل دولة بالحماية من هجمات الأغلبية - و من بين هذه الأقليات بالطبع تلك الأقليات التى تختلف عن الأغلبية فى لون الجلد أو لون العين أو لون الشعر .

و على خلاف مبدأ الدولة القومية ، وهو غير العملى على الإطلاق ، يبدو مبدأ حماية الأقليات عملياً تقريباً - على الرغم من صعوبة تنفيذه . إن ما شاهده من تقدم فى هذا المجال فى زيارتى المتعددة إلى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٥٠ لهو أكبر بكثير مما كنت أظنه ممكناً . إن مبدأ حماية الأقليات ، على خلاف مبدأ القومية ، هو مبدأ أخلاقى لا جدال ، و هو يشبه مثلاً مبدأ حماية الطفولة .

لماذا لا يعمل مبدأ الدولة القومية فى أى مكان بالعالم - لاسيما فى أوروبا - فلا يشبه إلا الجنون ؟ إن هذا يعود بى إلى موضوع صدام الحضارات . إن العشيرة الأوروبية كما نعلم جميعاً هى نتيجة لهجرات جماعية . جاءت من زمان سحيق موجة وراء موجة من أناس تنفقوا من منطقة الاستبس بوسط آسيا ، ليتصانموا مع مهاجرين أقدم فى أشباه الجزر الآسيوية : الجنوبية و الجنوبية الشرقية ، و الغربية

على وجه الخصوص - تلك التي نسميها أوروبا - ، ثم انتشروا . وكانت النتيجة ذلك الخليط اللغوي والعرقى والثقافى : اختلاط مشوش لا يمكن حله .

واللغات هي أفضل ما يأخذ بيدنا خلال هذا التشوش . غير أن هناك بعض اللهجات المحلية أو الطبيعية ، وبعض اللغات المكتوبة المتداخلة ، التي نشأت هي ذاتها عن لهجات مبدلة - كما يتضح بجلاء من اللغة الهولندية مثلا . ثمة لغات أخرى ، كالفرنسية والأسبانية والبرتغالية والرومانية ، ليست سوى نتائج للفتوح الرومانية الشرسة . من الواضح الجلى إذن أن التشوش اللغوي لا يمكن أن يكون دليلا حقيقيا يعتد به خلال التشوش العرقى . من الممكن أن نعالج هذا الموضوع أيضا إذا تفحصنا ألقاب الأسر . فعلى الرغم من أن الألقاب السلافية قد استبدلت بها أخرى ألمانية في النمسا وألمانيا لتختفى آثار كثيرة - فأنا أعرف عائلة تحول لقبها ليصبح بولينجر وكان إذا لم تختبئ الذاكرة هو بوهر شاليك - إلا أننا سنجد فى كل مكان آثارا تدم عن التفاعل السلافى - الألمانى . وعلى وجه الخصوص ، فإن العائلات النبيلة العديدة فى ألمانيا التى تنتهى ألقابها بـ " .. وف " تنحدر بوضوح من أصل سلافى . على أن هذا لا يقدم أية إلماعات أخرى عن أصولها العرقية ، لاسيما بالنسبة للعائلات النبيلة التى كان طبيعيا أن يتم الزواج فيها بين أطراف تفصلها مسافات طويلة - على عكس رقيق الأرض مثلا .

فى خضم هذا التشوش الأوروبى ، بزغت الآن تلك الفكرة المجنونة لمبدأ القومية ، بزغت أساسا تحت تأثير الفلاسفة : روسو وفيخته وهيجل ، و بلاشك أيضا كرد فعل للحروب النابوليونية .

كانت هناك بالطبع نذرٌ للقومية . لكن ، لا الثقافة الرومانية ولا الثقافة الإغريقية القديمة كانت قومية . نشأت كل من هاتين الثقافتين نتيجة لصدام ثقافات مختلفة على البحر المتوسط وفى الشرق الأدنى . ولقد كان هذا صحيحاً أيضاً بالنسبة للثقافة الإغريقية ، وهى الثقافة التى قدمت على الأرجح أهم الإسهامات فى حضارتنا الغربية الحالية : أعنى فكرة الحرية ، اكتشاف الديمقراطية ، والموقف العقلى النقدى التى نتجت عنه العلوم الطبيعية الحديثة فى نهاية المطاف .

بل إن أقدم ما وصلنا من الأعمال الأدبية الإغريقية - الإلياذة والأوديسة - ليست سوى شهادة بليغة عن صدام الثقافات؛ كان هذا الصدام في الحق هو موضوعها الواقعي. لكنها كانت في الوقت نفسه شاهدا على موقف عقلي، متلما هو شارح. فالواقع أن المهمة المحددة للآلهة عند هوميروس كانت هي تفسير ما يبدو لولاها غير مفهوم ولا عقلانيا (كمثل الشجار بين أخيل وأجاممنون) باستخدام نظرية سيكولوجية يمكن فهمها: نعى في صيغة اهتمامات هذه الصور الإلهية، التي تكاد تكون أدمية، وبغيرتها الصغيرة - تلك الصور الإلهية التي يظهر فيها الضعف البشري، والتي تقيم أحيانا تقييما نقديا. لقد دحر إله الحرب أريس في النهاية على نحو فاضح جدا. ومن المهم أن نذكر أن المعاملة التي كان يتلقاها غير الأغريق في كل من الإلياذة والأوديسة كانت عطوفة ولا تختلف - إذا قلنا أقل القليل - عن معاملة الأغريق.

يتكرر هذا الموقف النقدي المستبدر في أعمال مثل أعمال أسخيلوس وهيرودوت، تلك التي مجّلت فيها فكرة الحرية لأول مرة، تحت تأثير صراع الأغريق من أجل الحرية ضد حملات الفرس. لم تكن حرية الأمة، وإنما الحرية الشخصية، حرية الاثنين الديموقراطيين فوق كل ما عداها، في مواجهة فقدان الحرية الذي يعاني منه الخاضعون لحكم كبار ملوك الفرس. والحرية في هذا السياق ليست مجرد إيديولوجيا وإنما هي طريقة في الحياة تجعل الحياة أفضل، تجعلها حياة تستحق أن تُحيا. ولقد جعل أسخيلوس وهيرودوت من هذا أمر واضحا. كان كلاهما في كتاباته شاهدا على الصدام بين هذه الثقافات الغربية والشرقية، ثقافات الحرية وثقافات الاستبداد. وكلاهما شهد بأن هذا الصدام في التنوير، الذي قاد إلى تقييم واع غير متحيز لثقافة الذات، ومن ثم إلى تقييم عقلي نقدي للأساطير القديمة. ولقد قاد هذا في أيونيا (وهي جزء من آسيا الصغرى) إلى علم كوتيات نقدي، إلى نظريات تأملية نقدية عن هندسة النظام الكوني، ليصل في نهاية الأمر إلى العلوم الطبيعية، البحث عن تفسير واقعي للظواهر الطبيعية. ربما كان لنا أن نقول إن العلوم الطبيعية قد نشأت نتيجة لآثر الموقف العقلي والنقدي من التفسير الأسطوري للطبيعة. وعندما

أتحدث عن النقد العقلي فلننسى أعنى النقد من وجهة نظر الحقيقة : للسؤال " هل هذا صحيح ؟ " و السؤال " أمن الممكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ " .

و عن طريق الشك فى حقيقة هذه التفسيرات الأسطورية للظواهر الطبيعية ، تمكن الاغريق من وضع النظريات التى قادت إلى مولد العلوم الطبيعية . و عن طريق الشك فى حقيقة التقارير الأسطورية عن أزمنة ما قبل التاريخ ، وصلوا إلى بدايات دراسة التاريخ .

لم يكن هيرودوت - الذى سُمى بحق " والد التاريخ " - مجرد سلف لدارسى التاريخ ، إنما كان هو من اكتشف فعلاً الطبيعة النقدية و التنويرية لصدام الثقافات ، وعلى وجه الخصوص الصدام بين الثقافة الاغريقية و المصرية و الفارسية الوسيطة .

هنا أحب أن أقتبس حكاية من عمل هيرودوت التاريخي ، هذا العمل الذى يُعتبر حقاً تاريخ الصدام العسكرى و الثقافى بين الاغريق و بين ساكنى الشرق الأدنى ، و الفرس منهم بخاصة . فى هذه الحكاية يروى هيرودوت مثلاً متطرفاً ، بشعاً نوعاً ما ، ليبين أنه على الشخص العاقل إدراك حقه فى أن يشك فى كل ما يعتبره من المسلمات .

كتب هيرودوت يقول : " ذات مرة استدعى الملك داريوس الاغريق الموجهين بقصره و سالهم إن كان من الممكن أن ياكلوا جثث الموتى من آبائهم . أجابوا أنه ليس من شيء ، ليس من شيء على الإطلاق يمكن أن يقنعهم بفعل ذلك . هنا استدعى داريوس الكتاتير ، وهم شعب هندي تعود على أكل آبائهم ، و سالهم فى حضور الاغريق - بعد أن وُفّر لهم مترجماً - إن كان من الممكن أن يوافقوا على إحراق جثث الموتى من آبائهم . هنا صرخ الكتاتير نعرأ و توسلوا إليه ألا ينطق بمثل هذا الكلام . هكذا العالم ! " .

لم يقصد هيرودوت براوية هذه الحكاية لمعاصريه الإغريق أن يعلمهم فقط احترام عادات الآخرين ، و إنما أيضاً أن يمكنهم من نقد ما يسلّمون به من أشياء . الواضح أنه قد رغب فى أن يقاسمه القارئ خبرته .

سحرته التشابهات والاختلافات في العادات وفي الأساطير القديمة . إن فرضي ، حدسي ، هو أن هذه الاختلافات ذاتها هي التي تبرر ذلك الموقف النقدي والعقلي الذي تبوأ الأهمية القصوى لدى جيله والأجيال التالية ، والذي كان له ، في ظني ، هذا الأثر الحاسم على الثقافة الأوروبية ، بجانب الكثير من الآثار الهامة الأخرى بالطبع .

كثيرا ما سئلت في إنجلترا وفي أمريكا عن تفسيرى لذلك الإبداع الفريد والثروة الثقافية التي تتميز بها النمسا ، وحيننا خاصة : ذلك السمو المنقطع النظير لسيموفونياتنا النمساوية الرائعة ، لهندسة الباروك لدينا ، لإنجازاتنا في العلم وفي فلسفة الطبيعة .

لم يكن لودفيج بولتسمان وإيرنست ماخ فيزيقيين عظيمين فقط ، إنما كانا أيضا من رواد فلاسفة الطبيعة . كانا من أسلاف حلقة فيينا . فيها عاش يوسف پوپر - لينكيوس ، الفيلسوف الاجتماعي الذي يمكن أن نَصِفَه بأنه المؤسس الفلسفي لنولة الرفاهة المعاصرة . لكن اهتمام فيينا هنا بالأمور الاجتماعية لم يقتصر فقط على الجدل الفلسفي ، وإنما نتج عنه بعض المنجزات العملية الرائعة حتى في عصر الملكية . كانت فيها " جامعات الشعب " المدمشة ، كان فيها نادى " المدرسة الحرة " التي أصبحت واحدة من أهم بذور حركة مدرسة الإصلاح ، كانت فيها منظمات الإغاثة مثل إغاثة الطفولة ، وخدمات الطوارئ ، و ملجأ المشردين . وكان فيها غير ذلك كثير .

قد لا نجد تفسيراً واقعياً لكل هذا النشاط الرائع والانتاجية المذهلة في الثقافة والاجتماع . لكني أحب أن أطرح هنا فرضاً للتجريب . ربما كان لهذه الانتاجية الثقافية للنمسا ارتباط بموضوع محاضرتي ، أعني " الصدام الثقافي " . كانت النمسا القديمة صورة لأوروبا : كانت تحمل عددا لا يكاد يحصى من الأقليات اللغوية والثقافية . كان الكثيرون من سكان الأقاليم ممن يجدون صعوبة في التكسب يفتنون إلى فيينا ، حيث كان على معظمهم أن يتعلم الألمانية . وقد إليها الكثيرون جريا وراء تقاليد ثقافية رفيعة ، ولقد قام قلة منهم بالإسهام بالجديد فيها . إننا نعرف أن هايدن وموزار لم يتأثرا فقط بالمؤلفين الألمان والإيطاليين والفرنسيين ، وإنما أيضا بالموسيقى

الشعبية المجرية ، بل وحتى بالموسيقى التركية . كان هايدن وموزار من الواقدين الجدد إلى فيينا . ولقد وقد إلى فيينا أيضا ، من أماكن أخرى ، كل من بيتهوفن وبرايمز وبروكنز ومالر . لكن تنظّل العبقرية الموسيقية أمراً عصياً على التفسير . كان بيتهوفن هو من تحدث عن " الشرارة المقدسة في شوبيرت " - الذى يمكن أن نعتبره أرفع عبقرية ولدت في فيينا .

بل ولقد يقوينا التمعن في الموسيقى الفيينية إلى المقارنة بين فيينا ، من هايدن حتى بروكز ، وبين أثينا في عصر بريكلز . ربما كانت الظروف في المدينتين أكثر تشابها مما نظن في بادئ الأمر . يبدو أن الصدام الثقافى قد أثرى ، وبسخاء ، كلتا المدينتين - وهما الواقعتان في موقع غاية في الحيوية بين الشرق والغرب .

(٩)

عمانويل كانط : فيلسوف التنوير

(محاضرة لإحياء الذكرى الخمسين بعد المائة لوفاة كانط)

منذ مائة وخمسين عاما توفي عمانويل كانط بعد أن قضى سنَى حياته الثمانين في بلدة كونيغسبيرج البروسية الريفية . ظل قبل وفاته سنينا في عزلة تامة ، واعتزم أصدقائه أن يدفنوه في هدوء . لكن هذا الرجل المتواضع النشأة نُفِنَ كما يدفن الملوك ، عندما انتشر في البلدة نبأ موته اندفع الناس أفواجا إلى منزله يطلبون رؤيته . وفي يوم جنازته توقفت الحياة تماما في البلدة ، وشيعه الآلاف بينما كانت أجراس الكنائس كلها تدق حزنا . لم تشهد كونيغسبيرج مثل هذا قبلا - هكذا يقول المؤرخون .

يصعب أن نبرر هذا الجيشان المذهل من الشعور الشعبي . أكان ذلك فحسب لسمعة كانط كفيلسوف هائل ورجل طيب ؟ يبدو لي أن ثمة ما هو أكثر من ذلك . إنني اعتقد أن الأجراس التي دقت عام ١٨٠٤ من أجل كانط ، أيام الحكم المطلق لفرديريك ووليام ، كانت تحمل أصداء الثورة الأمريكية و الثورة الفرنسية - أصداء أفكار ١٧٧٦ و ١٧٨٩ . إنني اعتقد أن كانط كان قد أصبح لدى مواطنيه الريقيين تجسيدا لهذه الأفكار . جاءوا يعبرون عن امتنانهم للرجل الذي علّم : حقوق الإنسان ، المساواة أمام القانون ، المواطنة العالمية ، السلام على الأرض ، وكذا - وربما كان الأهم - التحرر من خلال المعرفة .

الشعبية المجرية ، بل وحتى بالموسيقى التركية . كان هايدن و موزار من الوافدين الجدد إلى فيينا . ولقد وفد إلى فيينا أيضا ، من أماكن أخرى ، كل من بيتهوفن وبرامز وبروكنر ومالر . لكن تظل العبقرية الموسيقية أمراً عصياً على التفسير . كان بيتهوفن هو من تحدث عن " الشرارة المقدسة في شوبيرت " - الذي يمكن أن نعتبره أرفع عبقرية ولدت في فيينا .

بل ولقد يقودنا التمعن في الموسيقى الفيينية إلى المقارنة بين فيينا ، من هايدن حتى بروكنز ، وبين أثينا في عصر بريكليس . ربما كانت الظروف في المدينتين أكثر تشابها مما نظن في بادئ الأمر . يبدو أن الصدام الثقافي قد أثرى ، وبسخاء ، كلتا المدينتين - وهما الواقعتان في موقع غاية في الحيوية بين الشرق والغرب .

(٩)

عمانويل كانط : فيلسوف التنوير

(محاضرة لإحياء الذكرى الخمسين بعد المائة لوفاة كانط)

منذ مائة وخمسين عاما توفي عمانويل كانط بعد أن قضى سنين حياته الثمانين في بلدة كونيجسبيرج البروسية الريفية . ظل قبل وفاته سنينا في عزلة تامة ، واعتزم أصدقاؤه أن يدفنه في هدوء . لكن هذا الرجل المتواضع النشأة دفن كما يدفن الملوك . عندما انتشر في البلدة نبأ موته اندفع الناس أفواجا إلى منزله يطلبون رؤيته . وفي يوم جنازته توقفت الحياة تماما في البلدة ، وشيعه الآلاف بينما كانت أجراس الكنائس كلها تنق حزنا . لم تشهد كونيجسبيرج مثل هذا قبلا - هكذا يقول المؤرخون .

يصعب أن نبرر هذا الجيشان المذهل من الشعور الشعبي . أكان ذلك فحسب لسمعة كانط كفيلسوف هائل ورجل طيب ؟ يبدو لي أن ثمة ما هو أكثر من ذلك . إنني اعتقد أن الأجراس التي دقت عام ١٨٠٤ من أجل كانط ، أيام الحكم المطلق لفريديريك ويليام ، كانت تحمل أصداء الثورة الأمريكية و الثورة الفرنسية - أصداء أفكار ١٧٧٦ و ١٧٨٩ . إنني اعتقد أن كانط كان قد أصبح لدى مواطنيه الريفيين تجسيدا لهذه الأفكار . جاؤا يعبرون عن امتنانهم للرجل الذي علم : حقوق الإنسان ، المساواة أمام القانون ، المواطنة العالمية ، السلام على الأرض ، وكذا - وربما كان الأهم - التحرر من خلال المعرفة .

١- كانط و التنوير

وصلت معظم هذه الأفكار إلى أوروبا من إنجلترا ، من خلال كتاب نُشر عام ١٧٣٢ ، كتاب فولتير " رسائل تتعلق بالامة الانجليزية " . في هذا الكتاب يقابل فولتير الحكومة الانجليزية الدستورية بالملكية المطلقة في أوروبا ؛ التسامح الديني الانجليزي بموقف الكنيسة الكاثوليكية ؛ القوة التفسيرية لكوزمولوجيا نيوتن والتجريبية التحليلية للوك بوجماتيقية ديكارث . أحرق كتاب فولتير ؛ لكن نشره كان إشارة بدء حركة فلسفية ، حركة لم تُفهم في إنجلترا إلا قليلا ، فلم تكن ثمة فرصة لها ، حركة كان لها مزاج غريب من العدوانية الذهنية .

وبعد ستين عاما من وفاة كانط أُعيد عرض نفس هذه الأفكار الانجليزية على أنها " تعليقية ضحلة مدّعية " . ومن السخرية جفا أن كلمة " التنوير " الانجليزية هذه ، والتي استُخدمت آنذ نعتا للحركة التي بدأها فولتير ، هذه الكلمة لا تزال تكتنفها دلالة الضحالة والادعاء . هذا على الأقل ما يقوله *لاموس أكسفورد* . وغنى عن القول إننى لا أعنى مثل هذه الدلالة عندما استخدم كلمة " التنوير " .

أمن كانط بالتنوير ، كان آخر كبار المدافعين عنه . أنا أدرك أن هذه ليست الرؤية المعتادة . أنا اعتبر أن كانط هو المدافع عن التنوير ، لكنه يؤخذ كثيراً على أنه مؤسس المدرسة التي حطمت التنوير ، المدرسة الرومانسية لفيخته وشيلنج وهيجل ، إننى أؤكد أن هذين التفسيرين متضاريان .

حاول فيخته ، ومن بعده هيجل ، أن ينصبا كانط مؤسسا لمدرستهما . لكن كانط قد عاش ليرفض عروض فيخته المتواصلة ، الذى أعلن نفسه خليفة لكانط ووريثا . كتب كانط فى " إعلان عام بخصوص فيخته " - وهو كتاب لا يعرفه إلا القلائل - يقول : " حمانا الله من أصدقائنا ذاك أن هناك من المخاضعين الغاديرين ممن يسمون أنفسهم أصبقاء ، من يخططون لخرابتنا ، بينما هم يتحدثون حديث النية الحسنة " . وبعد أن توفى كانط ولم يعد فى مقفوره الاعتراض ، حدث أن دُفع بهذا المواطن العالمى بنجاح ليخدم المدرسة الرومانسية القومية ، على الرغم من تحذيراته من

الرومانسية والحماس العاطفي و الوله . لكن دعونا نرى كيف وصّف كانط نفسه فكره التنوير :

التنوير هو تحرير الانسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه ... من عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجى . إننى أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، وإنما عن نقص فى شجاعة الفرد أو فى تصميمه على استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد . اسمعنى . تشجع و استخدم ذكائك أنت ! إن هذا فى التنوير هو صيحة الحرب !

يشير كانط هنا إلى شيء شخصى جدا ، إنه جزء من تاريخه . نشأ فى أسرة على شفا الفقر ، شب فى جو تسوده النظرة التقوية الضيقة - وهذه صيغة ألمانية متزمنة من التطهيرة (البيوريتانية) - وكانت حياته قصة تحرر من خلال المعرفة . كان فى سنيه المتأخرة ينظر إلى ماضيه فى زعر ، وإلى ما أسماه " استرقاق الطفولة " - فترة حياته " تحت الوصاية " . ولقد أستطيع أن أقول إن القضية الرئيسية التى سادت حياته بأكملها كانت هى الصراع من أجل الحرية الروحية .

٢- كوزمولوجيا كانط النيوتونية

لعبت نظرية نيوتن فى هذا الصراع دورا حاسما ، تلك النظرية التى كان ثولتير هو أول من أذاعها بأوروبا . غدت كوزمولوجيا كوبرنيك و نيوتن مصدر الوحي الفعال والمثير فى حياة كانط الذهنية . كان لأول كتبه الهامة " نظرية السماوات " عنوان فرعى مشوق : " مقالة عن نظام الكون و أصله الميكانيكى حسب مبادئ نيوتن " . و هذا الكتاب واحد من أعظم ما كُتب فى الكوزمولوجيا و نشأة الكون . إنه يحمل أول صياغة ، ليس فقط لما نسميه اليوم " فرض كانط - لابلاس " عن نشأة النظام الشمسى ، وإنما أيضا - وكأما فى انتظار جينز - لتطبيق هذه الفكرة على درب التبانة (وكان توماس رايت قد اعتبر هذا الدرب قبل ذلك بخمس سنين نظاما نجميا) . إنما يبرز هذا كله تعرفُ كانط على هوية السُّدم : إنها " دروب تبانة أخرى " - نظمٌ نجمية بعيدة تشبه نظامنا .

كانت المشكلة الكوزمولوجية - كما كتب كانط في أحد خطابه - هي التي قادت إلى نظريته عن المعرفة ، و إلى كتابه *نقد العقل الخالص* . اهتم كانط بتلك المشكلة المعقدة (التي كان على كل كوزمولوجي أن يواجهها) عن تنهاى أو لا تنهاى العالم بالنسبة للزمن والمكان . فلما بالنسبة للمكان ، فقد اقترح فيما بعد - على يدى أينشتين - حلٌ ساحر في صورة عالم متناه بلا حدود . وكأنا كان هذا الحل مفصلاً ليفك العقدة الكانطية ، وإن كان يستخدم وسائل أقوى من تلك التي كانت متاحة لكانط ومعاصريه . و أما بالنسبة للزمن فلم تُقدّم حتى الآن أية حلول أفضل للمصاعب التي واجهها كانط .

٣- نقد العقل الخالص و المشكلة الكوزمولوجية

يحكى لنا كانط أنه وقع على المشكلة الجوهرية لكتابه *نقد العقل الخالص* عندما تأمل قضية ما إذا كان للكون بداية في الزمن . أفزعهُ أن قد تمكن من أن يُنتج ما يبدو برهانين صحيحين لكلا الاحتمالين ، و البرهانان مشوقان ، ويحتاجان في تفهمهما إلى التركيز ، لكنهما ليسا طويلين ، و فهمهما ليس صعبا .

أما بالنسبة للبرهان الأول فسنبدأ بتحليل فكرة متوالية لا نهائية من السنين (أو الأيام أو أي فترات متناهية متساوية من الزمن) . مثل هذه المتوالية اللانهائية من السنين لا بد أن تكون متوالية تمضى و تمضى إلى الأبد دون ما نهاية . هي لا يمكن أن تكتمل : فالمتوالية المكتملة أو المنقضية من السنين إنما تتناقضُ التعريف . حاجُ كانط في البرهان الأول بأن العالم لا بد أن تكون له بداية في الزمان و إلا كان علينا أن نقول ، في هذه اللحظة ، إن عدداً لانهائياً من السنين لا بد و أن قد انقضى ، و هذا مستحيل . و هذا ينهي البرهان الأول .

تبدأ البرهان الثانى بتحليل فكرة زمانٍ فارغٍ تماماً - الزمان قبل أن يكون هناك عالم . مثل هذا الزمان الفارغ - الذي لا يوجد فيه شيء البتة - هو بالضرورة زمان لا يمكن أن تميز فيه بين فترة زمنية وأخرى عن طريق علاقتهما الزمانية مع الأشياء

والوقائع ، فليس ثمة أشياء ولا وقائع على الإطلاق ، تأمل الآن آخر فترة في الزمن الفارغ - الفترة قبل بدء العالم مباشرة . الواضح أن هذه الفترة تتميز عن كل الفترات السابقة بأن لها علاقة زمنية وثيقة بواقعة - نقصد واقعة بداية العالم ، لكن المفروض أن هذه الفترة فارغة ، وهذا يتناقض في التعريف . حاج كانب في برهانه الثاني هذا بأن العالم لا يمكن أن تكون له بداية في الزمان وإلا لكانت هناك فترة زمان فارغة - تلك اللحظة السابقة مباشرة لبدء العالم - لكنها تتميز رغم ذلك بعلاقتها الزمنية بواقعة في العالم . وهذا مستحيل .

هنا صدام بين برهانين . أطلق كانب على هذا الصدام اسم " المناقضة " . إن أزعمكم هنا الآن بالمناقضات الأخرى التي وقع كانب في شركها - كتلك المتعلقة بحبوس الكون في الفضاء .

٤- الفضاء و الزمن

أي درس تلقاه كانب من هذه المناقضات المحيرة ؟ لقد استتبعت أن أفكارنا عن الفضاء والزمان غير قابلة للتطبيق على الكون ككل . يمكننا بالطبع أن نطبق فكرتي الفضاء والزمن على الأشياء الفيزيكية العادية وعلى الأحداث الفيزيكية . لكن الفضاء والزمان ذاتهما ليسا أشياء ولا أحداث : لا يمكن أن نلاحظهما : إنهما أكثر مروعة . إنهما إطار للأشياء والأحداث . أشياء تعمل كنظام لحفظ الملاحظات إن الفضاء والزمان ليسا جزءاً من عالم الأشياء والأحداث الواقعي التجريبي ، إنما هما جزء من معدنتنا العقلية ، الجهاز الذي نفهم به العالم . واستعمالهما الصحيح هو كائنات مراقبة : فعندما نراقب أي حدث ، فإننا - كقاعدة - نقوم بتحديد موقعه ، على الفور وحسباً ، في ترتيب مكاني زمني . وعلى هذا فمن الممكن أن تصور الفضاء ١١ والزمن كإطار مرجعي لا يرتكز على الخبرة ، وإنما يُستخدم حديسياً في الخبرة ويلانمها تماماً ، هذا هو السبب فيما يحدث من مشاكل إذا نحن أسأنا تطبيق فكرتي الفضاء والزمن عند استخدامهما في مجال يتجاوز كل خبرة ممكنة - كما فعلنا في برهانينا عن الكون ككل .

اختار كانط لهذه النظرة التي عرضتها حالاً ، اختار اسماً قبيحاً ومضلاً على نحو مضاعف : " المثالية المتعالية " . وسرعان ما ندم على ذلك . لقد جعل هذا الاسم الناس يعتقدون أنه مثالي ، بمعنى أنه ينكر واقع الأشياء الفيزيقية : أنه يقول إن الأشياء الفيزيقية ليست سوى أفكار . أسرع كانط ليبين أنه إنما ينكر أن الفضاء والزمن أشياء تجريبية وواقعية - تجريبية وواقعية بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء الفيزيقية و الأحداث تجريبية وواقعية . وسدّى ضاع احتجاجه . لقد حدد أسلوبه الصعب مصيره : لقد نُصِبَ أباً للمثالية الألمانية . وأنا أقترح أن الوقت قد حان لتقويم ذلك . لقد أمر كانط دائماً على أن الأشياء الفيزيقية في الفضاء والزمان أشياء واقعية . أما بالنسبة لتأملات المثاليين الألمان الميتافيزيقية الطائشة الغامضة ، فإن كانط قد اختار عنوان كتابه (نقد العقل الخالص) ليعنّيه هجوماً تقدياً على كل أمثال هذا الاستدلال النظري . ذلك أن ما ينقده كتاب /نقد/ هو العقل الخالص ، إنه ينتقد ويهاجم كل استدلالٍ عن العالم " خالص " ، خالص بمعنى أن الخبرة الحسية لا تلوثه . هاجم كانط العقل الخالص بأن أوضح أن الاستدلال الخالص عن العالم لا بد دائماً أن يورطنا في مناقضات . كتب كانط كتاب *نقد العقل الخالص* ، وقد حفزه هيوم ، كي يؤكد أن حدود الخبرة الحسية هي حدود كل استدلال حصيف عن العالم .

٥- ثورة كانط الكوبرنيقية

تعرّز إيمان كانط بنظريته عن الفضاء والزمن كإطار مرجعي حُدسي ، عندما وجد بها المفتاح لحل مشكلة أخرى - مشكلة صحة النظرية النيوتونية التي كان يعتقد في صحتها الخالص الذي لا يرقى إليه الشك - مثله مثل كل معاصريه من الفيزيائيين : شعر بأنه من غير المعقول أن تكون هذه النظرية الرياضية المضبوطة مجرد نتيجة للملاحظات ومراقبة . لكن ، ماذا عساه يكون أساسها ؟ اقترب كانط من هذه المشكلة بأن تأمل في البداية وضع الهندسة . قال إن هندسة إقليدس ليست مثبتة على الملاحظات ، إنما على حدسنا للعلاقات الفراغية . يقع العلم النيوتوني في نفس

الموقف . فعلى الرغم من أن الملاحظات تعضده ، إلا أنه ليس نتيجة لهذه الملاحظات إنما هو نتيجة لطرقنا فى التفكير ، محاولتنا لترتيب بيانات حواسنا / لتفهمها ، ولهضمها ذهنيا . ليس الأمر إذن أمر بيانات حواسنا إنما هو عقلنا ، تنظيم الجهاز الهضمى لعقلنا ، الجهاز المسئول عن نظرياتنا . إن الطبيعة كما نعرفها ، بنظامها وقوانينها ، هى فى معظمها ناتج للأنشطة التمثيلية والتنظيمية لعقلنا ، أو ، كما وضعها كانط فى صياغته المدهشة " إن عقلنا لا يستل القوانين من الطبيعة ، إنما هو يفرض قوانينه على الطبيعة " .

هذه الصياغة تلخص الفكرة التى أطلق عليها كانط مبتهجا اسم " ثورته الكوبرنيقية " . وكما عبر عنها كانط : عندما وجد كوبرنيق أن ليس ثمة تقدم قد أحرزه بنظرية السماوات النوارة ، قلب المائدة - إذا سمح لنا القول - ليتخطى عقبيه : افترض أن السماوات ليست هى التى تدور بينما نحن الملاحظين وقوف ، إنما نحن الملاحظين من يدور و السماوات من حولنا واقفة . قال كانط إن مشكلة المعرفة العلمية يمكن أن تُحل بنفس الطريقة - مشكلة كيف يكون العلم المضبوط (كنظرية نيوتن) ممكنا ، وكيف أمكن لنا أن نتوصل إليه . علينا أن نتخلى عن الرؤية القائلة إننا ملاحظون سلبيون ننتظر من الطبيعة أن تطبع انتظامها علينا ، إنما علينا أن نتبنى الرؤية بأننا إذ نستوعب بيانات إحساساتنا نقوم فعلاً بفرض نظام عقلنا وقوانينه عليها . إن الكون يحمل بصمات عقلنا !

و بتأكيد على الدور الذى يلعبه المراقب ، الباحث ، المنظر ، تمكن كانط من خلق انطباع بتعدد محوه ، ليس فقط على الفلسفة و إنما أيضا على الفيزياء والكوزمولوجيا . خلق مناخا كانطيا من الفكر كان من الصعب دونه أن تظهر نظريات أينشتاين أو بوهر ، ولقد نقول إن إدينجتون كان كانطيا فى بعض النواحي أكثر من كانط نفسه . بل ومن الممكن أن يقبل حتى من لا يستطيعون تسبّع كانط على طول طريقه (مثلى) ، أن يقبلوا رؤيته بأن المجرى لا يجب أن ينتظر حتى تقبل الطبيعة أن تكشف عن أسرارها ، إنما عليه أن يطلب منها ذلك . عليه أن يستجوب الطبيعة فى ضوء شكوكه ، وحده ، ونظرياته ، وإلهاماته . هنا فى رأى لقيّة فلسفية مدهشة . إنها تجعل من

الممكن أن ننظر إلى العلم - نظريا كان أو تجريبيا - على أنه إبداع بشري فلا أن ننظر إلى تاريخه على أنه جزء من تاريخ الأفكار ، على نفس مستوى تاريخ الفن أو الأدب .

هناك في صيغة كانط للثورة الكوبرنيكية معنى ثانٍ مُضمّن أكثر إثارة ، معنى ربما قد يشير إلى تارجح في موقفه تجاهها . فثورة كانط الكوبرنيكية تحل مشكلة بشرية نشأت عن ثورة كوبرنيك نفسه . جرّد كوبرنيك الإنسان من وضعه المحوري في العالم الفيزيقي . لقد جعلت ثورة كانط الكوبرنيكية هذا الأمر سائغا : لقد أوضحت لنا ليس فقط أن موقعنا في الكون المادي لا علاقي ، وإنما أيضا - بمعنى ما - أننا نستطيع القول بأن الكون يدور حولنا . إنما نحن من يُنتج النظام الذي نجده في الكون - أو جزءا منه على الأقل . إنما نحن من يخلق معرفتنا عنه . إنما مكتشفون : والاكتشاف فن إبداعي !

٦- مذهب استقلال الذات

أتحول الآن من كانط الكوزمولوجي فيلسوف المعرفة وفيلسوف العلم ، إلى كانط المعلم الأخلاقي . لا أعرف إن كان أحد قد لاحظ أن الفكرة الأساسية في أخلاقيات كانط ترقى إلى ثورة كوبرنيكية أخرى تتناظر في كل النواحي الثورة التي وصفناها حالا . ذلك أن كانط يجعل الإنسان هو المُشرّع للأخلاقيات ، تماما مثلما جعله المُشرّع الطبيعية . إنه بهذا يعيد للإنسان وضعه المركزي في عالمه الأخلاقي وعالمه الفيزيقي على حد سواء . أتسنّ كانط الأخلاقيات مثلما أتسنّ العلم .

إن ثورة كانط الكوبرنيكية في مجال الأخلاقيات مضمّنة في مذهب عن استقلال الذات - المذهب الذي يقول إننا لا يمكن أن نقبل أمر سلطة ما ، مهما علا شأنها ، على أنه الأساس النهائي للأخلاقيات . فإذا ما واجهنا أمرٌ من سلطة ، أصبحت مسؤوليتنا أن نقرر ما إذا كان هذا الأمر أخلاقيا أو غير أخلاقي . قد يكون للسلطة القدرة على تنفيذ أوامرها بالقوة ، وقد لا نمتلك القدرة على المقاومة . لكن ، ما لم يكن ثمة مانع جسدي يحول دون أن نختر ، فإن المسؤولية تبقى على كاهلنا . إن قرار ما

إذا كنا سنطيع الأمر هو قرارنا - إننا من يقرر ما إذا كنا سنقبل السلطة .

بجساسة حمل كانط هذه الثورة إلى مجال الدين . إليك فقرة تلفت النظر :
يقدر ما قد تروعك كلماتي ، لا تلعنني إذا أنا قلت : إن كلامنا يخلق ربه . بل
إن عليك - أخلاقيا - أن تخلق ريك ، كي تعبد فيه خالقك . ذلك أنه بطريقة أو
بأخرى لابد أن يُكشَف لك النقاب عن معبودك بل وحتى ، عندما يُقْصَع
لك عن ذاته : فانت من سيحكم إذا ما كان (ضميرك) سيسمح لك بأن
تؤمن به ، و أن تقدمه .

لا تنحصر النظرية الأخلاقية عند كانط في التصريح بأن ضمير الفرد هو
سلطته الأخلاقية ، إنما هو يحاول أيضا أن يخبرنا بما قد يطلبه ضميرنا منا . وهو
يقدم بضع صيغ لهذا القانون الأخلاقي . من هذه الصيغ : " عليك أن تعتبر أن كل
شخص هو هدف في ذاته ، و لا تستخدمه أبدا كمجرد وسيلة لأهدافك " . يمكننا أن
نُجمل روح أخلاقيات كانط في هذه الكلمات : كن حرا و لا تخش ؛ واحترم حرية
الغير .

و على أساس من هذه الأخلاقيات أقام كانط أهم نظرياته عن الدولة ، ونظريته
في القانون الدولي . طالب بعصبة للأمم ، أو اتحاد فيدرالي من الدول ، تكون مهمته
في النهاية هي المناداة بالسلام وصونه - السلام الأبدي على الأرض .

حاول أن أرسم في خطوط عريضة فلسفة كانط عن الإنسان وعالمه ، وأهم
اثنين من إلهاماته : الكوزمولوجيا النيوتونية وأخلاقيات الحرية ، الإلهامتين اللتين أشار
إليهما كانط عندما تحدث عن السماء ذات النجوم من فوقنا و عن القانون الأخلاقي
بداخلنا .

فلذا عدنا إلى الواء كي نصل إلى رؤية أقدم لدور كانط التاريخي ، فلنا أن
نقارنه بسقراط ، اتهم كلاهما بإفساد دين الدولة ، و إفساد عقول الشباب . وكلاهما
أنكر التهمة . وكلاهما وقف يدافع عن حرية الفكر . كانت الحرية عندهما تعني أكثر من
غياب الاكراه . كانت عندهما طريقة للحياة .

و من هنا مع سقراط ، ومن موته ، بزغت فكرة جديدة عن الإنسان الحر : فكرة

عن إنسان لا يمكن قهر روحه ، عن إنسان حر لأنه مكتفٍ ذاتياً ، إنسان ليس في حاجة إلى إكراه لأنه يستطيع أن يحكم نفسه و أن يقبل بحرية حكم القانون .

و إلى فكرة سقراط هذه عن الكفاية الذاتية ، التي تشكل جزءاً من إرثنا الغربي، أضاف كانط معنى جديداً في مجال المعرفة و الأخلاقيات . ثم أنه قد أضاف أيضاً إليها فكرة مجتمع من البشر الأحرار - من لائق البشر . ذلك أنه قد بين أن كل إنسان حر ، ليس لأنه قد ولد حراً ، بل لأنه قد وُجد و على كتفيه عبء القرار الحر .

(١٠)

التحرير من خلال المعرفة

تتخذ فلسفة عمانوئيل كانط ومعها فلسفته للتاريخ ، في ألمانيا ، على أنها فلسفة قد مضى زمانها ، أنها قد بطلت على أيدي هيجل وأتباعه . ولربما كان هذا راجعا إلى ما تميز به كانط - أعظم الفلاسفة الألمان طرا - من عقلية فذة ومنزلة أخلاقية رفيعة ؛ ذلك أن العظمة الهائلة لمنجزاته كانت شوكة في جسد خلفائه الأقل منزلة ؛ حتى أن فيخته ، ومن بعده هيجل ، حاولا أن يحلوا هذه المسألة المثيرة بأن يقتنعا العالم بأن كانط لم يكن أكثر من مجرد واحد من أسلافهما . لكن كانط لم يكن كذلك . لقد كان معارضا عنيدا للحركة الرومانسية بكاملها ، ولا سيما لفيلخته ؛ كان كانط بحق هو آخر الكبار الذين ناصروا تلك الحركة التي طالما أمنت : حركة التنوير . في مقال هام له عنوانه " ما التنوير ؟ " كتب كانط عام ١٧٨٥ يقول :

التنوير هو تحرير الإنسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه . وهذه الحالة ترجع إلى عجز عن استخدام نكائه دون توجيه خارجي . إنني أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، وإنما عن نقص في شجاعة الفرد أو في تصميمه على استخدام نكائه دون مساعدة من قائد . اسمعني : تشجع واستخدم نكاك أنت ! إن هذا في التنوير هو صيحة الحرب !

* حديث بالالمانية بثته شبكة الإذاعة البافارية في فبراير ١٩٦١ في سلسلة أمانيت " عن معنى التاريخ " .

تشرح هذه الفقرة من مقالة كانط الفكرة المركزية للتطوير كما يراها : كانت هي فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة .

اعتبر كانط أن هذه الفكرة - فكرة تحرير الذات أو تحرير النفس من خلال المعرفة - هي مهمته و دليله عبر حياته ؛ وعلى الرغم من أنه كان مقتنعا بأن هذه الفكرة قد تخدم كإلهام لكل من يمتلك الذكاء اللازم ، فإنه لم يقع في خطأ اقتراح أن نعتبر أن تحرير النفس من خلال المعرفة - أو غير هذه من الأنشطة العقلية - هو المعنى أو الهدف الكامل لحياة الإنسان . والحق أن كانط لم يكن في حاجة إلى مساعدة من الرومانسيين كي ينقد العقل الخالص ، لا ولا احتياج من ينكره منهم . ليدرك أن الإنسان ليس عقليا خالصا ؛ ثم أنه أدرك أن المعرفة العقلية فحسب ليست هي أفضل ما في حياة الإنسان ولا هي أكثر ما فيها جلالا . كان من المؤمنين بالتعددية ، ممن يعتقدون في تعدد القيم البشرية وفي تنوع الأهداف البشرية ، ولأنه كان متديبا فقد أمن بالمجتمع المفتوح - مجتمع تعددي يطق المعيار الذي وضعه : " لتكن حرا ، ولتحترم حرية الآخرين واستقلالهم ، فإن كرامة الإنسان تكمن في حريته ، وفي احترامه لمعتقدات الآخرين المستقلة والمسئولة - لاسيما إذا كانت هذه بعيدة كل البعد عن معتقداته " . على أنه قد رأى أن التعلم العقلي الذاتي ، أو تحرير الذات من خلال المعرفة - وعلى الرغم من اعتقاده في التعددية - رأى فيه مهمة لا غنى عنها من وجهة النظر الفلسفية ؛ مهمة تتطلب من كل فرد فعلا مباشرا هنا ، الآن ، ودائما . ذلك أنه من خلال نمو المعرفة فحسب ، يمكن للعقل أن يتحرر من استعباده الروحي : استعباد التحامل ، والأصنام ، والأخطاء التي يمكن تجنبها . وعلى هذا فإن مهمة تعليم الذات في رأيه ، وعلى الرغم من أنها مؤكدا لا تقسد معنى الحياة ، يمكن أن تسهم في رأيه إسهاما حاسما نحو هذا المعنى .

إن التناظر بين التعبيريين " معنى الحياة " و " معنى التاريخ " أمر يستحق التفحص ؛ لكنني سألتخص أولاً غموض كلمة " معنى " في التعبير " معنى الحياة " . يُستخدم هذا التعبير أحيانا ليعنى شيئا خبيثا أعق - شيئا كالمعنى الخبيث للإبجيرام أو للقصيدة أو للكورس الغامض في فلوست جوته . لكن حكمة بعض الشعراء

بل وربما بعض الفلاسفة أيضاً قد علمتنا أن عبارة " معنى الحياة " يمكن أن تُفهم بطريقة مختلفة ؛ أن " معنى الحياة " قد لا تعنى شيئاً مخبوءاً ، أو ربما قابلاً للكشف ، بقدر ما تعنى شيئاً يمكن أن نثرى به حياتنا بأنفسنا . إننا نستطيع أن نضفى على حياتنا معنى من خلال عملنا ، من خلال سلوكنا النشط ، من خلال طريقتنا فى الحياة ، ومن خلال المواقف الذى نتخذه نحو أصدقائنا و أخوتنا فى البشرية ونحو العالم . (طبيعى أن فى قدرتنا على إثراء حياتنا بهذه الطريقة ما قد يَفْجُؤنا ككشف خطير) .

بهذه الطريقة يتحول البحث عن معنى الحياة إلى سؤال أخلاقى - إلى السؤال " أية مهام سألجرها لنفسى كى أجعل لحياتى معنى ؟ " أو كما قالها كانط : " ماذا على أن أفعل ؟ " . سنجد بعضاً من الاجابة على هذا السؤال فى أفكار كانط من الحرية والاستقلال الذاتى ، وعن تعددية لا تقيد بها إلا فكرة المساواة أمام القانون والاحترام المتبادل لحرية الآخرين ، أفكاره - مثل فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة - التى يمكن أن تضفى معنى على حياتنا .

يمكن أن نفهم تعبير " معنى التاريخ " بطريقة مماثلة . كثيراً ما يفسر هذا التعبير هو الآخر ليعنى شيئاً سرياً أو خبيئاً يشكل الأساس لجرى تاريخ العلم ؛ أو ربما ليعنى اتجاهها خفياً أو ميلاً ثورياً متصلاً فى التاريخ ؛ أو هدفاً يكبح العالم نحوه . لكننى أعتقد أننا نسيء الفهم بالبحث عن المعنى الخفى للتاريخ مهما البحث عن المعنى الخفى للحياة : فبدلاً من البحث عن معنى للتاريخ مخبوء خفى ، علينا أن نعمل كى نفهمه معنى . نستطيع أن نحاول أن نعطى هدفاً للتاريخ - ومن ثم لأنفسنا . بدلاً من البحث عن معنى عميق خفى فى التاريخ السياسى ، يمكننا أن نسال أنفسنا : أية أهداف للتاريخ السياسى يمكن أن تكون لها قيمة وإنسانية : أهداف ملائمة تقيد البشرية .

إن دعوى الأولى هى إذن أن علينا أن نرفض التحديث عن معنى التاريخ وكلن هناك شيئاً مخبوءاً داخله ، أو وكن هناك درساً أخلاقياً مخبوءاً فى تراجميديا التاريخ المقدسة ، أو وكن ثمة اتجاهات تطورياً للتاريخ أو قوانينها له ، أو عن أى معنى آخر قد يكتشفه كبير مؤرخ أو فيلسوف أو زعيم دينى .

دعوى الأولى إذن دعوى سلبية . إننى أؤكد ألا ثمة معنى خفيا فى التاريخ ، وأن المؤرخين والفلاسفة الذين يؤمنون بأنهم قد اكتشفوا مثل هذا المعنى ، إنما يخدعون أنفسهم (و الآخرين) .

لكن دعوى الثانية ايجابية جدا . إننى أؤمن بأن علينا أن نحاول أن نمنح التاريخ السياسى معنى - أو بالأحرى العديد من المعانى ؛ معانى ملائمة للبشر وجديرة بهم .

بل و أمضى لأبعد حتى من هذا . فدعوى الثالثة هى أننا نستطيع أن نتعلم من التاريخ ؛ إن محاولة منع التاريخ معنى أخلاقيا ، أو محاولة تنصيب أنفسنا مصلحين أخلاقيين متواضعين ، هذه المحاولة لا يلزم أن تكون عقيمة . على العكس من ذلك ، إننا أبدأ أن نفهم التاريخ إذا بحسنا قدر القوة التاريخية للأهداف الأخلاقية . لاشك أن هذه كثيرا ما أدت إلى نتائج وخيمة لم يرها أول من فكر فيها . لكننا قد اقتربنا - أكثر من أى جيل مضى - فى بعض النواحي إلى أهداف و مثل التنوير كما صورتها الثورة الأمريكية أو كانت . و على وجه الخصوص ، فإن فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة ، وفكرة المجتمع التعددى أو المفتوح ، وفكرة إنهاء التاريخ الرهيب للحروب بإقامة عدل سرمدى ، هذه الأفكار ، وعلى الرغم من أنها لا تزال مثلاً عليا بعيدة المثال ، قد أصبحت الهدف و الأمل للغالبية العظمى منا .

عندما أقول إننا قد اقتربنا من هذه الأهداف فإننى بالطبع لا أجازف بالتنبؤ بأننا سنبلغها قريباً أو أبداً . فما أؤكد أننا قد نفشل . إننى اعتقد على الأقل أن فكرة السلام - تلك التى حارب من أجلها إراسموس روتردام ، و عمانويل كانط ، وفريدريخ شيلر ، و بنتهام ، و ميل و اتباعه ، و سبنسر ؛ و فى ألمانيا بيرتا فون شتوتنر وفريدريخ شيلهم فورستر - هذه الفكرة قد غدت اليوم و قد سلم بها هدفاً للسياسة الدولية ؛ دبلوماسيو و ساسة كل الدول المتحضرة . إن هذا أكثر مما توقعه هؤلاء المدافعون الكبار عن فكرة السلام ، وهو أكثر مما كان لنا أن نتوقع حتى منذ خمسة وعشرين عاما .

وهذا النجاح العظيم ، باعتراق الجميع ، ليس سوى نجاح جزئى ، لم تحققه أفكار إراسموس أو كائنا بقدر ما حققه إدراكنا بأن الحرب النووية ستقضى على البشرية . لكن هذا لا يغير من حقيقة أن السلام قد اعترف به الآن على وجه العموم ، وبصراحة هدفا سياسيا لنا ، وأن الصعوبات التى نواجهها إنما تعزى فى الأساس إلى فشل الدبلوماسيين والسياسيين حتى الآن فى التوصل إلى وسيلة لتحقيقه . لا يمكننى أن أناقش هذه الصعوبات هنا ، لكن الشرح المفصل للدعوى الثلاث ومناقشتها قد يمكننا من فهم هذه الصعوبات وتقدير أهميتها .

إن دعوى الأولى ، التأكيد السلبي على أنه ليس ثمة معنى خبيء فى التاريخ السياسى - ليس ثمة معنى نفتش عنه ونكتشفه ، لا وليس ثمة اتجاه خبيء للتاريخ - هذا التأكيد يتعارض مع نظريات التقدم العديدة للقرن التاسع عشر ، نظريات كومت وهيجل وماركس مثلا ، ثم أنه يتعارض أيضا مع نظرية لوزفالد شبنيجلر فى القرن العشرين عن تدهور الغرب ، وكذا مع النظريات الكلاسيكية عن العصور التى اقترحها - مثلا - أفلاطون ، وجيلوفانى باتيستا فيكو ، ونيشه ، وآخرون .

وأنا أعتبر أن هذه النظريات نظريات عديدة تتشبه بآراء خاطئة ، بل هى حتى نظريات حمقاء بشكل ما . ذاك لأنها تجيب على سؤال صيغ صياغة خاطئة . إن أفكارا مثل " التقدم " و " التدهور " و " التراجع " ، إنما تتضمن أحكاما قيم ؛ وعلى هذا فكل هذه النظريات سواء أكانت تنبأ بالتقدم أو التراجع التاريخى ، أو كانت تنبأ بظهور تنافس من تقدم وتراجع - كلها لابد بالضرورة أن يكون مرجعها مقياساً للقيم . ومقياس القيم هذا قد يكون أخلاقيا ، أو اقتصاديا ، أو ربما جماليا أو فنيا - وداخل مجال القيمتين الأخيرتين قد يشير المقياس إلى الموسيقى أو التصوير الزيتى أو العمارة أو الأدب . وقد يشير المقياس أيضا إلى عالم العلم أو التكنولوجيا . ثمة مقياس آخر للقيم قد يركز على إحصائيات عن الصحة ونسبة الوفيات ، و ثمة آخر يركز على الأخلاقيات ، الواضح الجلى أننا قد نتقدم فى واحد أو أكثر من هذه المجالات ، وفى نفس الوقت ، نتأخر فى آخر ونصل إلى الحضيض . (ففى ألمانيا مثلا وقت ظهور أعمال باخ الرائعة ، ١٧٢٠ - ١٧٥٠ ، لن نجد أية أعمال أدبية أو تصويرية رائعة) .

بجنا عن عالم أفجل

والعادة أن يدفع ثمن التقدم فى بعض المجالات - قل مثلاً مجال الاقتصاد أو القيم - بالتراجع فى غيرها ؛ مثلما يكون ثمن التقدم فى سرعة العربات وانتشارها وعدها ، على حساب الأمان .

إن الصحيح بالنسبة لادراك القيم التكنولوجية أو الاقتصادية صحيح بالطبع أيضاً بالنسبة لبعض القيم الأخلاقية ، وخصوصاً بالنسبة للمسلّمات الأساسية للحرية والكرامة الإنسانية . لقد شعر الكثيرون من مواطنى الولايات المتحدة بأن استثمار العبودية فى الولايات الجنوبية أمر لا يطاق ، وأنه لا يتفق مع ما يعليه ضميرهم ، وكان عليهم أن يدفعوا ثمن تحرير العبيد حرياً أهلية من أفطع الحروب ، و تدميراً لحضارة زاهية متفردة .

كذا يُسهم تقدم العلم - وهو جزئياً نتيجة لهدف تحرير الذات من خلال المعرفة - فى إطالة حياتنا وإثرائها ؛ لكنه قد أدى إلى أن نبذل هذه الحيات تحت تهديد حرب نرية ، بل ونشك فى أن رصيده قد أسهم فى سعادة الانسان وفى اطمئنانه .

إن حقيقة أننا نستطيع أن نتقدم ، وأن نتفقهقر فى نفس الوقت إنما تبين أن النظريات التاريخية للتقدم ، ونظريات التفقهقر ، ونظريات الدورات ، وحتى التنبؤات بقدر لنا مشنوم ، كلها منا يصعب الدفاع عنه ، ذاك لأن خطاها واضح فى الطريقة التى تطرح بها اسئلتها ، إنها جميعاً تقع تحت مظلة نظريات العلم الزائف (كما حاولت أن أبين فى مواقع أخرى *) . أما نظريات العلم الزائف للتاريخ هذه ، والتى أطلقت عليها اسم نظريات المذهب التاريخي ، فلها تاريخ فى ذاته مشير حقاً .

ونظرية هومبروس للتاريخ - مثل سفر التكوين - ترى الوقائع التاريخية تعبيراً مباشراً للمشينة الشاذة لآلهة متقلبة المزاج شبيهة بالانسان . ومثل هذه النظريات

* فى كتابي " المجتمع المفتوح و خصومه " و كتابي " فقر المذهب التاريخي " .

تتعارض مع مفهوم الإله الذى ساد اليهودية و المسيحية فيما بعد . لم يكن إلا كفراً أن يُعتبر التاريخ السياسى عملاً مباشراً للإله - تاريخ اللصوصية و الحرب و السلب و النهب و تاريخ وسائل التخريب المتعاطمة . إذا كان التاريخ من صنع إله رحيم ، فلماذا أن قد كانت مشيئة أن يظل مستغلقاً على فهمنا لا تُسبر أغواره ، و بهذا يصبح من المستحيل علينا أن نفهم معنى التاريخ ، إذا حاولنا أن نرى التاريخ كفعل مباشر من إله رحيم . و على هذا فإن أى دين يحاول أن يجعل معنى التاريخ مفهوماً لنا حقاً (بدلاً من تركه مستغلقاً) لابد أن يحاول فهمه لا على أنه وحى مباشر من مشيئة إلهية عليا قادرة على كل شيء ، و إنما كصراع بين قوى طيبة و أخرى شريرة - قوى تعمل داخلنا و تعمل من خلالنا . هذا ما حاول القديس أوغسطين أن يفعله فى كتابه " مدينة الله " . لم يكن متأثراً فقط بالعهد القديم و إنما أيضاً بالفلاتون الذى فسر التاريخ السياسى على أنه دولة مدينة كانت أصلاً شمولية إلهية كاملة متناغمة انحطت أخلاقياً بسبب تدهور عرقى و ما تبعه من نتائج : الطموح و الأثانية الدنيوية لطبقة الارستقراطية الحاكمة . و لقد كان ثمة عامل آخر هام أثر فى أعمال القديس أوغسطين . ذلك هو العصر المانوى الذى كان يعيش به : عصر البدعة المانوية الفارسية التى فسرت العالم على أنه حلبة للصراع بين المبادئ الطيبة و الخبيثة - يجسدها أورموزد و أهريمان .

قادت هذه التأثيرات القديس أوغسطين إلى وصف تاريخ البشرية كصراع بين المبدأ الطيب لمدينة الله و المبدأ الذمى لمدينة الشيطان ، أى بين الجنة و النار . ثم أنه من الممكن أن نرد كل النظريات التالية تقريباً - ربما باستثناء بعض نظريات التقدم الأكثر سذاجة - إلى نظرية القديس أوغسطين التى تكاد تكون مانوية . و معظم نظريات المبدأ التاريخى المعاصرة إنما تترجم ببساطة مقولاته الميتافيزيقية و الدينية إلى لغة العلوم الطبيعية أو الاجتماعية ، و هذا فكأنها قد لا تفعل سوى أن تستبدل بالإله و الشيطان ، سلالات طيبة أخلاقياً أو بيولوجياً ؛ أو سلالات صالحة لأن تحكم ، و سلالات رديئة أو غير صالحة أخلاقياً أو بيولوجياً ، أو طبقات طيبة و طبقات سيئة - برويتارين و رأسماليين . (يقول خروشوف نحو عام ١٩٧٠ : " نحن الشيوعيين نعتقد أن

الراسمالية ليست سوى جحيم حكم على الطبقة العاملة فيه بالعبودية " . وهذا لا يكاد يغير من خصيصة نظرية أوغسطين .

أما القليل الذى قد يكون صحيحا فى هذه النظريات فهو ذلك الفرض الكامن بأن أفكارنا ومثلنا هى قوى تؤثر فى تاريخنا . على أنه من المهم أن ندرك أن الأفكار الطيبة والنبيلة قد يكون لها أحيانا أثر مشنوم على التاريخ ؛ وأننا من ناحية أخرى قد نجد أن ثمة فكرة ، أو قوة تاريخية ، تتشد الخبيث وتنتج الطيب (وربما كان برتراند راسك مانديفيل هو أول من أدرك هذا) ؛ تماما مثلما نجد كثيرا أن الخطأ قد يؤدى إلى كشف الحقيقة .

وعلى هذا فلا بد أن نتحصن جيدا فلا ننظر إلى تاريخنا ذى التعددية كرسام أبيض وأسود ، أو ككوحة ألوتت بألوان قليلة متقابلة ، بل علينا حتى أن نكون أكثر انتباها فلا نقرأ فيه قوانين تاريخية نستخدمها فى التنبؤ بالتقدم أو الدورات أو مصير لنا مشنوم ، أو فى أى تنبؤ تاريخى آخر مشابه .

على أن الجمهور ، للأسف ، يتوقع ويطلب - لاسيما منذ هيجل ، بل وأكثر منذ شبينجر - أن يكون المدرس الحقيقى ، الحكيم أو الفيلسوف أو المؤرخ ، قادرا على أن يلعب دور الحفار أو العراف - على أن يتنبأ بالمستقبل . أما الأسوأ فهو أن هذا المطلب يخلق نخيرته . هذا المطلب الملح قد أنتج فى الواقع وفرة من القادة اللهمين . يمكننا أن نقول دون أدنى مبالغة إن كل مفكر ذا سمعة فى أيامنا هذه يحس بالتزام لا يقاوم بأن يصبح خبيرا فى فن التنبؤ التاريخى . وهذا العمق السحيق لتشاؤمه (فعدم تشاؤمه ليس إلا خرقا لتقاليد المهنة) يواكبه تفكير عميق وقدره لإلهاماته المبهمة على التأثير فى الناس .

وأنا أعتقد أن الوقت قد حان كى نحاول أن نبقى العرافة حيث تنتمى : فى أرض المعارض . أنا بالطبع لا أعنى أن العرافين لم يتنبأوا أبداً بالحقيقة ؛ فإذا ما حملت تنبؤاتهم من الغموض ما يكفى فإن عدد التنبؤات الصحيحة قد يفوق العدد الخاطيء منها . إن ما أؤكدده هو أن ليس ثمة وجود لمنهج علمى أو تاريخى أو فلسفى قد

يساعدنا في أن ننتج ما يشبه تلك التنبؤات التاريخية الطموحة التي تُسببُ شيبينجار في زيادة المطالبة بها .

إن تحقق النبوءة التاريخية أو عدم تحققها ليس أمر منهج ، لا ولا أمر حكمة أو إلهام ؛ إنه أمر صدفة بحتة . فهذه التنبؤات تعسفية عرضية غير علمية . لكن أيها قد يحرز أثرا دعائيا فعلا . فإذا ما وُجد عدد كاف من الناس يؤمنون بتدهور الغرب ، فسيتدهور الغرب ، حتى لو كان له - بغير هذه الدعاية عن تدهوره - أن يستمر في الازدهار . يمكن للأنبياء - حتى الكذابين منهم - أن يحركوا الجبال . ومثلهم أيضا الأفكار ، حتى الخاطيء منها . ولحسن الحظ أن قد نجد وقائع يمكن فيها أن نحارب الأفكار الخاطئة بأفكار صحيحة .

سأفصح فيما يلي عن أفكار متقابلة نوعا ما ؛ لكن ليس لها بالتكيد أن تؤخذ كتنبؤات للمستقبل ، فأتأ لا أعرف ماذا سيحمل لنا المستقبل ، وأنا لا أؤمن بمن يؤمنون بأنهم يعرفون . إنني متقائل فقط بالنسبة لقدرتنا على أن نتعلم من الماضي والحاضر ، أن نتعلم أن كثيرا من الأشياء الطيبة والخبيثة كانت ممكنة وستظل ، وأن ليس ثمة من سبب يدعونا للتخلي عن الأمل والكفاح والعمل من أجل عالم أفضل .

كانت **دعوى الثانية** هي أننا نستطيع أن نمنح معنى ونعطي هدفا للتاريخ السياسي ، معنى وهدفاً أو معاني وأهداف خيرة وإنسانية .

ثمة طريقتان يمكن بهما أن يفهم إعطاء المعنى للتاريخ : أما الطريقة الأكثر أهمية وجوهية فهي أن نقترح معنى يركز على أفكارنا الأخلاقية . ثمة معنى آخر أقل جوهية للتعبير " إعطاء المعنى " ذكره تيودور ليسنج ، أحد الفلاسفة الكانطيين ، عندما وصف كتابة التاريخ بأنها " **إضفاء المعنى على ما يخلو من المعنى** " . كانت دعوى ليسنج (وهي دعوى أميل إلى الاتفاق معها وإن كانت تختلف عن دعوى) هي كما يلي : لقد نقرأ معنى في كتب التاريخ المودنة التقليدية على الرغم من أن التاريخ في ذاته يخلو من المعنى ؛ مثلاً بن نسال كيف تحركت أفكارنا - قل مثلاً فكرة الحرية وفكرة تحرر الذات من خلال المعرفة - كيف تحركت على طول

الطريق المتعرج للتاريخ ، فإذا ما حرصنا على ألاّ نستخدم كلمة " تقدم " بمعنى " قانون للتقدم " فلقد يمكننا حتى أن نمنح معنى للتاريخ التقليدي بأن نسال عن مدى " التقدم " الذى حققناه ، أو عما لاقيناه من نكسات ، أو - على وجه الخصوص - عن الثمن الذى كان علينا أن ندفعه للتقدم فى اتجاهات يدهتها ، ثمة جزء مما دفعناه من ثمن يُفصح عنه تاريخُ أخطائنا العديدة المفاجئة - أخطاء فى أهدافنا وأخطاء فى اختيارنا للوسائل

ثمة فكرة مماثلة عبّر عنها فى جمال هـ . أ . ل . فيشر ، المؤرخ الانجليزى الكبير الذى رفض المذهب التاريخى ومعه كل القوانين المزعومة للتطور التاريخى ، والذى لم يجعل من الحكم على وقائع التاريخ من وجهة نظر نقدية و طبق عليها معيار التقدم الأخلاقى والاقتصادى والسياسى . كتب فيشر يقول :

ثمة رجال أحكم منى وأكثر ثقافة قد اكتشفوا فى التاريخ مؤامرة ، وتواترا ، ونموذجاً مُقنّراً إننى لا أرى سوى طارئٍ وراء طارئٍ ، كما تتبع الموجة الأخرى ، ليس سوى حقيقة كبرى واحدة لا يمكن أن يكون لها أية تعميمات ، لأنها متفردة - ليس سوى قاعدة واحدة ملمونة للمؤرخ : إن عليه أن يدرك لعبةً الطارئِ وغير المتوقع .

هنا يقرر فيشر أن ليس ثمة اتجاهات تطورية جوهرية . لكنه يستمر قائلاً :

ليس هذا مذهبٌ سخريه أو يأس . إن حقيقة التقدم مكتوبة واضحة بحروف كبيرة على صفحات التاريخ ؛ لكن التقدم ليس قانوناً الطبيعى . إن ما يكسبه جيل ، قد يفقده جيل تال .

فعلى الرغم مما قد يحدث من حروب حمقاء وحشية أو من صراعات سياسية على السلطة ، فقد يتحقق بعض التقدم - و التقدم الذى يعنيه فيشر هنا هو التحسن فى مجالات الحرية والعدالة ، و التقدم الاقتصادى أيضاً . لكن ، ليس ثمة قوانين تاريخية قد تضمن استمرار هذا التقدم ، ومن ثم فإن مصير التقدم - ومعه مصيرنا - سيتوقف إلى حد كبير علينا نحن .

اقتبستُ من قيشر ليس فقط لأننى أعتقد بأنه على صواب ، بل لأننى أردت أيضا أن أبين أن فكرته عن أن التاريخ يعتمد جزئيا علينا أنفسنا هى فكرة أكثر " معنوية " وبإزالة " من فكرة أن تكون للتاريخ قوانينه المُضَمَّة العصبية - سواء أكانت قوانين ميكانيكية أو جدلية أو عضوية ؛ أو أننا نرى فى مسرح عرائس تاريخى ؛ أو ضحايا لقوى تاريخية فوق بشرية ، مثل قوى الطيب والخبث ، أو ربما حتى ضحايا القوى الجماعية الليبراليين والراسماليين .

و على هذا فإننا نستطيع عند قراءة التاريخ وكتابته أن نمنحه معنى . لكنى أعود الآن إلى المعنى الآخر الأكثر أهمية لعبارة " إعطاء معنى للتاريخ " : أعنى فكرة أنه من الممكن أن نعين لأنفسنا مهمة ؛ ليس فقط كأفراد يعيشون حياتهم الخاصة ، وإنما أيضا كمواطنين ، وعلى وجه الخصوص كمواطنين بالعالم يرون فى تراجيديا التاريخ العمقاء أمراً لا يُحتمل ، و يرون بها دعوة أن نبذل كل ما نستطيع كي نجعل لتاريخ المستقبل معنى . و المهمة قاسية حقا ، أساساً لأن النوايا الطيبة والإيمان الطيب قد يحرفاننا عن الطريق القويم . ولأننى أعتمد أفكار التنوير ، أفكار تحرر الذات من خلال المعرفة ، أفكار العقلانية النقدية ، فإننى أشعر بضرورة أن تؤكد أن أفكار التنوير و أفكار العقلانية - حتى هذه - قد أدت إلى أوجم العواقب .

كان حكم الإرهاب فى عصر رويسبير هو الذى علم كانط - الذى رهب بالثورة الفرنسية - أن أشنع الجرائم قد ترتكب باسم الحرية والإخاء والمساواة : جرائم لا تختلف فى شاعتها عن الجرائم التى ارتكبت باسم المسيحية فى عصر الصليبيين ، وفى العصور المختلفة لمطاردة الساحرات وتعذيبهن ، و فى حرب الثلاثين عاما . ولقد تعلم نحن مع كانط درساً من إرهاب الثورة الفرنسية ، درساً يصعب أن يتكرر كثيراً : إن التعصب إثم دائماً ، إنه يتعارض مع مجتمع التعددية ، إن من واجبنا أن نعارضه فى شتى صوره - حتى عندما لا يكون ثمة اعتراض أخلاقى على أهدافه ذاتها ، بل وعلى وجه الخصوص عندما تتفق أهدافه مع أهدافنا نحن الشخصية . إن أخطار التعصب ، وواجبنا نحو معارضته تحت كل الظروف ، هما درسان من أهم الدروس التى يمكن أن نتعلمها من التاريخ .

لكن ، هل من الممكن أن نتجنب التعصب وتجاوزاته ؟ أما يعلمنا التاريخ ألا جيلوي من كل المحاولات التي توجهها الأهداف الأخلاقية ، بسبب أن هذه الأهداف لا يمكن أن تلعب دورا تاريخيا إلا إذا آمنّا بها واعتقناها في تعصب ؟ أما يبين لنا تاريخ كل الديانات وكل الثورات أن الايمان المتعصب بفكرة أخلاقية ، لن يحرف هذه الفكرة فقط بل إنه يحولها أكثر فأكثر إلى نقضها تماما ؟ أنه يجعلنا نفتح باسم الحرية أبواب السجون جميعا ، إنما لنقلها على الفور ومن خلفها الأعداء الجدد لحريتنا الجديدة ؟ أنه سيجعلنا ننادى بالمساواة بين كل البشر ، وإنما أيضا بأنّ بعض البشر أكثر مساواة من بعضهم ؟ أليست هذه للمساواة إلهاً غيورا يأمرنا أن ننقل الظلم من بعض الآباء " الأقل مساواة " ليصل إلى أبنائهم حتى الجيل الثالث والرابع ؟ أما تجعلنا ننادى بالأخوة بين كل البشر ، وأيضاً بأننا القيمون على اخوتنا - كما لو كانت تتكرنا بأنّ رغبتنا في السيطرة عليهم قد يكون فيها قتلهم ؟ أما يعلمنا التاريخ أن كل الأفكار الأخلاقية خبيثة ، وأن أفضلها ، كثيرا ما يكون هو الأكثر خبثا ؟ أما نستطيع أن نتعلم من الثورة الفرنسية والروسية ، ثم مؤخرأ من الثورات الأفريقية ، أن أفكار التتوير وأحلام العالم الأفضل ليست فقط مجرد هراء ، بل هي لغو إجرامي ؟

إجابتي على هذه الأسئلة موجودة في **دعوى الثالثة** : يمكننا أن نتعلم من تاريخ أوروبا الغربية والولايات المتحدة أن محاولة إعطاء تاريخنا معنى أو هدفا أخلاقيا لا يلزم دائما أن تكون عقيمة . وذلك لا يعني أننا قد حققنا يوما ما أهدافنا الأخلاقية أو أننا سنحققها يوما ما تماما . إن ما أزعجه متواضع جدا ، كل ما أقوله هو أن النقد الاجتماعي المدفوع أخلاقيا قد كان ناجحا في بعض المواقع ، وأنه كان قادرا على أن يزيل ، على الأقل في الوقت الحالي ، بعضا من أسوأ العيوب في الحياة الاجتماعية العامة .

هذه إذن هي **دعوى الثالثة** . وهي دعوى متفائلة من حيث أنها تقى لكل رؤى التاريخ المتشائمة . ذاك أنه من الممكن أن تُقنّد كل نظريات التطور النوري ، ونظريات التدهور ، إذا استطعنا نحن أنفسنا بنجاح أن نفرض على التاريخ هدفا أخلاقيا ، معنى أخلاقيا .

لكن ، ثمة متطلبات معينة محددة تماما لفرض هذه الأهداف الأخلاقية ،
للتحسين الناجح للعلاقات الاجتماعية . لم تُكَلَّم المثل الأخلاقية و النقد الاجتماعي
بالنجاح إلا عندما تعلم الناس أن يحترموا آراءً تختلف عن آرائهم ، وأن يُتَصَفوا
بالرزانة و الواقعية في أهدافهم السياسية : عندما تعلموا أن محاولة إقامة الجنة على
الأرض قد تنتج لاشك في أن تحيل الأرض إلى جحيم بالنسبة لاختوتنا في البشرية .

كان أول من تعلم هذا الدرس من الدول هما سويسره و انجلترا ، حيث أدت
المحاولات الليتوية لإقامة الجنة على الأرض إلى خيبة الأمل .

لم تتسبب الثورة الانجليزية - أولى الثورات الكبيرة الحديثة - في إقامة الجنة ،
و إنما في إعدام الملك تشارلس الأول و في دكتاتورية كرومويل . و بعد أن خابت آمال
انجلترا ، تعلمت الدرس : تحولت لتؤمن بالحاجة إلى حكم القانون . و تعثرت على
صخرة هذا الموقف محاولة جيمس الثاني إعادة إدخال الكاثوليكية بالقوة إلى انجلترا .
و بعد أن أنهك الصراع الديني و المدني انجلترا ، أصبحت مستعدة لأن تسمع من لوك
و غيره من رواد التنوير ، مجادلات عن التسامح الديني ، و أن تقبل مبدأ أن الدين
المفروض بالقوة لا قيمة له : فلقد تَوَجَّه الناس إلى الكنيسة ، لكن لا يجب أن تحاول
أن تدفعهم إليها بالقوة ضد قناعاتهم (كما قال البابا إنوسنت الحادي عشر) .

و لقد تمكنت الثورة الأمريكية من تجنب شرك التعصب و التصلب .

يصعب أن نتصور أن الصدفة هي السبب في أن تكون سويسرة و انجلترا
و أمريكا - وكلها دول مرت ببعض الخبرات السياسية المخيبة للآمال - هي الدول التي
نجحت بالاصلاح الديمقراطي في تحقيق أهداف سياسية أخلاقية لم يكن من الممكن
إنجازها بالثورة و التعصب و الدكتاتورية و استخدام العنف .

على أية حال ، إن لنا أن نتعلم ، ليس فقط من تاريخ الديمقراطيات المتحدثة
بالانجليزية ، و إنما أيضا من تاريخ سويسره و الدول الاسكندنافية ، أن نتعلم أننا
نستطيع أن نصنع بأنفسنا أهدافا ، و أننا قد نحققها أحيانا - طالما لم تكن هذه
الأهداف فضفاضة جدا أو ضيقة جدا ، و إنما دُبرَّت بروح تعددية - نعى أنها تتضمن

احتراما لحرية اعتقادات الناس من كل صنف ، بأرائهم ومعتقداتهم الواسعة التباين .
و هذا يبين أنه ليس من المستحيل أن تعطى معنى لتاريخنا السياسى ، و هذا بالتحديد
هو **دعوى الثالثة** .

فى رأى أن المدرسة الرومانسية و انتقاداتها للتتوير كانتا هما السطحيّتين ، لا
التتوير ، بالرغم من أن اسم التتوير قد أصبح مرادفا للسطحية . لقد اتهم كانيط
والتتوير بالسطحية و السذاجة لأنهما أخذتا مأخذ الجد مثل الحرية ، و لأنهما آمنّا بأن
فكرة الديمقراطية هى أكثر من مجرد ظاهرة تاريخية عابرة . ونحن نسمع الكثير فى
أيامنا هذه عن أن هذه الأفكار ، بالضرورة ، مؤقتة سريعة الزوال . ولكن ، بدلاً من
تفسير ضرورة زوالها و التنبؤ بتدهورها الوشيك ، ربما كان من الأفضل أن نحارب
من أجل بقائها . لقد أثبتت هذه الأفكار حيويتها و قدرتها على تحمل أقصى الهجمات :
كما اتضح أيضا أنها توفر الإطار اللازم لمجتمع تعددى (مثلما تصور كانيط) ،
و العكس بالعكس : فالمجتمع التعددى هو الإطار الضرورى لتحقيق المعانى والأهداف
السياسية ؛ الإطار لاية سياسة تتجاوز الحاضر المباشر ؛ الإطار لاية سياسة تجد
معنى لتاريخنا الماضى و تحاول أن تعطى معنى لتاريخنا الحاضر و المستقبل .

يشترك التتوير و الرومانسية فى نقطة هامة : كلاهما يرى أن تاريخ البشرية هو
أساساً تاريخ أفكار و معتقدات متنافسة ؛ تأريخ صراعات ايديولوجية . يتفقان فى هذا
الخصوص . لكنهما يختلفان تماماً فى موقفهما من هذه الأفكار . تقدر الرومانسية قوة
الإيمان فى حد ذاته : تقدر قوته و عمقه ، بعيداً عن موضوع حقيقته . هذا على ما
يبدو هو السبب الواقعى فى ازدهار المدرسة الرومانسية ، للتتوير . ذلك أن التتوير
يرتاب فى الإيمان و قوة الإيمان . فعلى الرغم من أن التتوير يقول بالتسامح بل
وياحترام إيمان الغير ، إلا أن أعلى قيمة هى الحقيقة لا الإيمان . و هو يقول بأن هناك
شيئاً اسمه الحقيقة المطلقة ، حتى و لو كانت مجهولة لدينا ، و أننا نستطيع أن نتقرب
منها بتصحيح أخطائنا . هذه فى الواقع هى الدعوى الأساسية لفلسفة التتوير ، و فيها
يمكن أكبر الفروق بينها و بين النسبوية التاريخية للرومانسيين .

لكن الاقتراب من الحقيقة ليس سهلاً . ثمة طريق واحد إليها : الطريق من خلال الخطأ . إننا لا نتعلم إلا من أخطائنا ، و من سيتعلم هو من لديه الاستعداد أن يقدر بل وأن يبجل أخطاء الآخرين و يعتبرها درجات يرتقيها في اتجاه الحقيقة ، و من يبحث عن أخطائه هو : من يحاول أن يجدها ، لأنه لن يحرر نفسه إلا إذا أدركها .

و على هذا فإن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة ليست هي نفس فكرة سيطرتنا على الطبيعة ، فالأولى هي فكرة التبحر الروحي للذات من الخطأ ، من الخرافات و من الأصنام الكاذبة . إنها فكرة التحرر الروحي للذات و نموها من خلال نقد الفرد لأفكاره - و إن كان سيحتاج لهما إلى نقد الآخرين .

نرى إذن أن التنوير لا يرفض التعصب و صور الاعتقاد المتعصبة لأسباب نفعية خالصة ، لا و لا لأنه قد وجد أنه يستطيع بموقف أكثر رزانة أن يبلغ نتائج أفضل في السياسة و الأمور العملية - إن رفضه هو النتيجة الطبيعية لفكرة أن علينا أن نبحث عن الحقيقة بنقد أخطائنا . و النقد الذاتي هذا ، و تحرر الذات هذا ، لا يكونان إلا في مجتمع تعددي ، معنى في مجتمع مفتوح يحتمل أخطائنا مثلما يحتمل أخطاء الآخرين .

إن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة - التي كانت الفكرة الرئيسية للتنوير - هي في ذاتها عوقى للتعصب ، ذلك لأنها تجعلنا نحاول جهداً أن نفصل أنفسنا من أفكارنا ذاتها ، أو حتى أن نعزل أنفسنا عنها (حتى يمكن أن ننظر إليها نظرة نقدية) بدلاً من توحدنا بها . و إدراكنا للقوة التاريخية للأفكار ، القوة الغامرة أحياناً ، يعلمنا مدى أهمية أن نحصر أنفسنا من التأثير الطاغى للأفكار الزائفة أو الخاطئة . علينا - لمصلحة البحث عن الحقيقة و من أجل تحررنا من الأخطاء - أن ندرب أنفسنا على أن ننقد الأفكار الأثيرة لدينا ، تماماً مثلما ننقد الأفكار التي نعارضها .

ليس هذا تنازلاً للنسبوية . الواقع أن نفس فكرة الخطأ تفترض مقدماً فكرة الحقيقة . فليسلي بآن الآخر قد يكون على صواب . و بتنى قد أكون مخطئاً ، لا يعنى و لا يمكن أن يعنى أن لوجهة النظر الشخصية لكل منا نفس الدرجة من الصدق أو نفس الدرجة من الحصانة ، أو أن كل فرد - كما يقول النسبويون - على حق داخل

إطاره المرجعى ، بينما قد يكون خاطئا داخل الإطار المرجعى لغيره . تعلم الكثيرون فى الديموقراطيات الغربية أننا نكون أحيانا على خطأ ومعارضونا على صواب ، لكن الكثيرين ممن استوعبوا هذه الحقيقة الهامة قد انزلقوا إلى النسبوية . وفى مهمتنا التاريخية الهائلة لخلق مجتمع تعددى حر ، ومع إطار اجتماعى لنمو المعرفة ولتحرر الذات من خلال المعرفة ، فى هذه المهمة ليس من شئء يفوق فى الأهمية قدرتنا على أن نتفحص أفكارنا تقحضا نقديا ، نون أن نصنح تسبويين أو ارتيابيين ، و نون أن نفقد شجاعتنا وعزمنا على أن نناضل من أجل اقتناعاتنا ، حتى ونحن ندرك أن اقتناعاتنا هذه لابد دائما أن تكون مفتوحة للتصحيح وأننا لن نحرر أنفسنا من الخطأ إلا من خلال تصحيحها ، و من ثم نتمكن من أن ننمى معرفتنا .

الرأى العام و المبادئ الليبرالية

أعدت الملاحظات التالية كى أوفر مادة للنقاش فى مؤتمر دولى للليبراليين (بالمعنى الانجليزى لهذا المصطلح) . كان هدفى ببساطة هو أن أضع الأساس لمناقشة عامة جيدة . ولما كنت أتوقع أن يكون للحاضرين رأى ليبرالية ، فقد ركزت اهتمامى على أن أعترض - لا أن أصادق - على الفروض السائدة المعضدة لهذه الآراء .

١- أسطورة الرأى العام

علينا أن نحذر عددا من الاساطير ، يتعلق " بالرأى العام " ، و يُقبل كثيراً دون نقد .

هناك أولاً الاسطورة الكلاسيكية " صوت الشعب من صوت الله " التى تنسب إلى صوت الشعب نوعاً من السلطة النهائية و الحكمة المطلقة . أما مرادفها

قرأت هذه المقالة فى الاجتماع السادس لجمعية مونت بيليرين بمؤتمرها المنعقد بمدينة
البنديقية (سبتمبر ١٩٥٤) ونشرت بالاطالية فى مجلة *إل بوليتيكو* عام ١٩٥٥ ، وبالالمانية
فى مجلة *أوروى* عام ١٩٥٦ .

المعاصر فهو الإيمان بالصواب القطري الكامل لذلك الرمز الأسطوري المسمى رجل الشارع ، رأيه و لصوته الانتخابي . إن تجنب صيغة الجمع في كلتا الحالتين أمر مُمَيِّز ، لكن يندر أن يكون للشعب ، و الحمد لله ، رأى واحد . إن الرجال المختلفين في الشوارع المختلفة بهم من الاختلاف بقدر ما يلى جماعة من على القوم في حجرة المؤتمر . فلماذا ما حدث أن تحدثوا فيما يشبه الاتفاق ، فليس من الضروري أن يكون حديثهم فطينا . قد يكونون على صواب و قد يكونون على خطأ . قد يكون " الصوت " قاطعا جدا في قضايا مبهمة جدا (مثال : القبول فيما يشبه الإجماع و دون تردد لطلب " التسليم دون قيد أو شرط ") ، و قد يتسرد في قضايا يصعب الشك فيها (مثال : قضية الصلح عن الابتزاز السياسي و القتل الجماعي) ، و قد يكون حسن النية في حماقة (مثال : رد الفعل الشعبي الذي دمر خطة هور - لافال) و قد لا يكون حسن النية و لا حسيفا (مثال : الموافقة على بعثة رانصيمان ؛ استصواب اتفاقية ميونيخ سنة ١٩٣٨) .

على أنني اعتقد أن ثمة بذرة من الحقيقة مخفية في أسطورة " صوت الشعب " فلقد طرح القضية هكذا : على الرغم من محدودية المعلومات المتاحة أمامهم ، فإن الكثيرين من بسطاء الناس كثيرا ما يكونون أحكم من حكوماتهم : فإن لم يكونوا أحكم فهم مدفوعون بأهداف أفضل و أكرم . (أمثلة : استعداد شعب تشيكوسلوفاكيا للقتال عشية اتفاقية ميونيخ ؛ رد الفعل الشعبي لخطة هور - لافال) .

ثمة صورة لهذه الأسطورة - أو ربما للفلسفة من خلف الأسطورة - تدل على ذات أهمية خاصة ، هي مذهب : **الحقيقة بَيِّنَةٌ** . و أعنى بهذا ، المذهب القائل إنه على الرغم من أن الخطأ يحتاج إلى تبرير (بقصور في النية الحسنة أو بالتحيز أو بالتحامل) فإن الحقيقة دائما ما تُفصح عن نفسها و تَبِين - طالما لم تُكَبَّر . من هنا نشأ الاعتقاد بأن الحرية - باكتساحها القمع و غيره من المعوقات - لا بد بالضرورة أن تقود إلى " سيادة الحقيقة و الصلاح " - إلى " فردوس يخلقه العقل و يُجَلِّله أنقى ما عُرِف من مباحث في حب البشرية " ، على حد تعبير كوندورسيت في الجملة الختامية لكتابه **مخطط لصورة تاريخية لتقديم العلال البشري** .

أفطرتُ عامداً فى تبسيط هذه الأسطورة الهامة ، التى يمكن أيضاً أن أصوغها فيما يلى : " ليس ثمة من يعجز عن إدراك الحقيقة إذا عُرِضت عليه " . إننى اقترح أن نطلق على هذه اسم " نظرية تفاؤل العقلانى " . و الحق أن هذه نظرية يشترك فيها التنوير مع معظم نسله السياسى و أسلافه العقلانيين . و هى ، مثل أسطورة صوت الشعب ، أسطورة أخرى للصوت الواحد . فإذا كانت البشرية موجودة/ علينا أن نقدسه ، فإن الصوت الاجماعى للبشرية لابد أن يكون المرجع الاخير . لكننا قد تعلمنا أن هذه أسطورة ، و تعلمنا ألا نثق فى الاجماع .

أما رد فعل هذه الاسطورة العقلانية و التفاولية فهى الصيغة الرومانسية لنظرية صوت الشعب - مذهب سلطة و تفرد المشيئة الشعبية ، روح الشعب ، عبقرية الأمة ، العقل الجماعى ، أو غريزة السلطة . لست فى حاجة إلى أن أكرر هنا النقد الذى وجَّهه كانط و آخرون - و أنا منهم - ضد مذاهب الفهم اللاعقلانى للحقيقة، تلك التى بلغت أوجها فى المذهب الهيجلى لمكر العقل الذى يستقل عواطفنا كبنوات للفهم الغريزى أو الحدسى للحقيقة ؛ و الذى يجعل من المستحيل أن يكون الشعب خاطئاً ، لاسيما إذا أطاع العواطف لا العقل .

هناك صيغة من الأسطورة هامة لازالت بالغة التأثير ، صيغة يمكن أن نقول عنها " أسطورة تقبُّم الرأى العام " و هى أسطورة الرأى العام الليبرالى بالقرن التاسع عشر ، و يمكن أن نوضحها باقتباس من كتاب أنطونى ترولوب *فييتاس هيجن*، و قد نيهنى إليه أ . هـ . جومبريخ . يصف ترولوب مصير حركة برلمانية من أجل حقوق المستأجرين الأيرلنديين . يتم الاقتراع و تخسر الحكومة بأغلبية ٢٢ صوتاً . يقول مستر مونك النائب البرلمانى : " و الآن ، من المؤسف أننا لسنا أقرب إلى حقوق المستأجرين مما كنا عليه قبلاً " .

- لكننا أقرب إليها .

- يمكن بمعنى ما أن أقول نعم . إن مثل هذا الجدل و مثل هذه الأغلبية ستجعل الناس يفكرون . لكن ، كلا - إن كلمة " يفكرون " أعلى من اللازم ؛ إن الناس عادة لا يفكرون . غير أن هذا الجدل

قد يجعلهم يعتقدون أن به شيئاً ما . فالكثيرون ممن كانوا يرون أن سن تشريع للقضية هو مجرد وهم ، قد يرون الآن أنه مجرد أمر خطر ، أو ربما ليس بالكثير من صعب . في الوقت المناسب إذن سيعتبرونه من بين الأشياء الممكنة ، ثم من بين الأشياء المحتملة ؛ - وعلى هذا فسيُصنّف في نهاية المطاف داخل القائمة التي تضم تلك الاجراءات المعبودة التي تعتبرها الدولة من حاجاتها الضرورية . هكذا يُصنع الرأي العام .

قال فينياس : إننا إننا لا نضيع وقتنا إذ نتخذ أولى الخطوات الكبرى لصناعة الرأي العام .

قال مونك : لقد اتُخذت أولى الخطوات الكبرى من زمان طويل ، اتخذها أولئك الذين اعتُبروا دهماء ثوريين ، أو ربما خونة ، لأنهم اتخذوها : إنه لشئ عظيم أن تتخذ أية خطوة نقولنا إلى الامام .

قد نستطيع أن نسمى النظرية التي بسطها مونك ، البرلمانى الراديكالى الليبرالى ، باسم " نظرية الطليعة للرأي العام " ، أو نظرية قيادة التقدميين . هذه النظرية تقول إن هناك عدداً من قادة الرأي العام أو صنّاعه يستطيعون ، بالكتب أو الكتيّبات أو الخطابات إلى جريدة التايمز ، أو بالخطب أو الاقتراحات البرلمانية ، أن يجعلوا بعض الآراء تُرفض ، ثم تناقش ، ثم تقبل في نهاية الامر . يُعتبر الرأي العام هنا نوعاً من الاستجابة العامة لأفكار وجهود أرسقراطى العقل ، هؤلاء الذين يُفرضون الأفكار الجديدة ، الآراء الجديدة ، والمجج الجديدة . يُعتبر الرأي العام بطيئاً ، سلبياً نوعاً ما ، محافظاً بطبيعته ، لكنه مع ذلك قادر في النهاية على أن يتبين بالحدس حقيقة ادعاءات المصلحين - يعتبر الرأي العام القيصلى البطيء الحركة ، والنهائى المرجعى فى نفس الوقت ، لمجادلات الصفوة . و مرة ثانية ، لاشك أن هذه صورة أخرى لأسطورتنا ، مهما بدا لنا - اللوحة الأولى - من تطابقها مع الكثير من الواقع الانجليزى . لاشك أن ادعاءات المصلحين كثيراً ما نجحت بهذه الطريقة بالتحديد . لكن هل نجحت الادعاءات الصحيحة وجدها ؟ إننى أميل إلى الاعتقاد بأن أمر كسب تأييد الرأي العام لسياسة ما فى انجلترا ، ليس أمر صحة تقرير أو حكمة اقتراح بقرر ما

هو شعور بوقوع ظلم يمكن بل ويلزم تصحيحه . إن ما وصفه ترولوب هو خصيصة الحساسية الأخلاقية للرأى العام و الطريقة التى كثيرا ما استُثِرت بها - فى الماضى على الأقل ؛ حدس بالظلم أكثر منه حدس بالحقيقة الواقعية . أما مدى ملاءمة وصف ترولوب للدول الأخرى فهو أمر لا يزال قابلاً للمناقشة ، ومن الخطر أن نفترض أن الرأى العام حتى فى بريطانيا العظمى سيستمر حساساً كما كان فيما مضى .

٢- أخطار الرأى العام

الرأى العام - أيا كان - قوى جدا ، إنه قد يغير الحكومات ، حتى الحكومات غير الديمقراطية . و على الليبراليين أن ينظروا إلى هذه القوة ببعض الريبة . و لأن الرأى يتسم بالتفلية فهو صورة غير مسئولة للقوة ، ومن ثم فهو بخاصة خطر من وجهة النظر الليبرالية (أمثلة : حواجز اللون و غيرها من القضايا العنصرية) . ثمة علاج واضح فى أحد الاتجاهات : فيتقلص قوة الدولة سيقبل خطر الأثر الذى يذيعه الرأى العام عن طريق الدولة . لكن هذا لا يضمن تحرر سلوك الفرد و فكره من الضغط المباشر للرأى العام . هنا يحتاج الفرد إلى الحماية الفعالة من الدولة . ومن الممكن مقابلة هذه المتطلبات المتضاربة - جزئيا على الأقل - بنوع خاص من التقاليد .

إن المذهب القائل إن الرأى العام ليس باللامسئول ، بل هو بطريقة ما "مسئول أمام نفسه" - بمعنى أن أخطاءه ستترتب لتصيب من يعتقد الرأى الخاطئ - هذا المذهب هو صورة أخرى من صور الأسطورة الشمولية للرأى العام : قد تتسبب البروباجاندا الخاطئة لجماعة من المواطنين ، بسهولة ، فى إلحاق الأذى بجماعة مختلفة تماما .

٣- المبادئ الليبرالية : مجموعة من الدعاوى

(١) الدولة شر لابد منه : لا يجوز أن تتضخم قواها إلى أبعد مما هو ضروري ،
و لقد نسمى هذا مبدأ "سكين الليبرالي" . (قياساً على سكين أوكهام ،
نعني المبدأ الشهير القائل إن الكيانات أو جواهر الأشياء لا يجب أن تتعدى
ما هو ضروري) .

ولكى أبين ضرورة الدولة فإنني لن ألجأ إلى نظرة هوبز للإنسان . على
العكس ، من الممكن أن تبين ضرورة الدولة حتى إذا افترضنا أن أحداً لن يؤدي أحداً
لأن الإنسان بطبعه رقيق أو لأن له طبيعة ملائكية . في مثل هذا العالم سيظل هناك مَنْ
هو أضعف ومن هو أقوى . ولن يكون للأضعف حق قانوني في أن يحتمله الأقوى ،
بل سيدين له بالعرفان إذ تكرم وتحمله . وكل من يعتقد منا (قويا كان أو ضعيفا)
أن هذا وضع غير مرضٍ ، وأنه من اللازم أن يكون لكل فرد الحق في الحياة ، وأنه
من الضروري أن يكون لكل شخص حق قانوني في الحماية من قوة القوى ، كل
هؤلاء سيوافقون على أننا نحتاج دولة تحمي حقوق الجميع .

يسهل أن نرى أن الدولة لابد أن تكون خطراً مستديماً ، أو شرّاً لابد منه . ذاك
أنه إذا ما كان للدولة أن تقوم بمهمتها ، فلا بد أن تكون لها على أية حالة قوة أكبر مما
يتمتع به أي مواطن فرد أو أية نقابة عامة . وبالرغم من أننا قد ننشئ مؤسسات كيما
نقلل بها من خطر اسامة استغلال هذه القوى ، فإننا أبداً لن نتمكن من التخلص من
الخطر تماماً . على العكس من ذلك ، إذ يبدو أن على معظمنا دائماً أن يدفع لحماية
الدولة ، ليس فقط في صورة ضرائب ، وإنما حتى في صورة مذبلة ، على أيدي
الموظفين المستأجرين مثلاً . المهم ألا ندفع كثيراً مقابل هذه الحماية .

(٢) إن الفارق بين الديمقراطية والاستبداد هو أنه من الممكن التخلص من
الحكومة تحت الديمقراطية دون إراقة دماء ؛ أما تحت الاستبداد فهذا غير
ممكّن .

٣) الديمقراطية فى حد ذاتها لا تضفى أية مزايا على المواطن ، و ليس من المفروض أن نتوقع منها ذلك . و الواقع أن الديمقراطية لا تستطيع أن تفعل شيئا ، إنما يستطيع مواطنو الديمقراطية فقط أن يتصرفوا (و من بينهم بالطبع المواطنون الذين يشكلون الحكومة) . لا توفر الديمقراطية أكثر من مجرد إطار يمكن للمواطنين أن يعملوا داخله بطريقة منظمة متماسكة .

٤) نحن ديموقراطيون ، ليس لأن الأغلبية دائما على حق ، و إنما لأن التقاليد الديمقراطية هى الأقل شرا بين كل ما نعرف من تقاليد . فإذا رأيت الأغلبية (أو "الرأى العام") أن تدعم الاستبداد ، فليس على الديموقراطى أن يفترض وجود تناقض قاتل فى رؤاه ، إنما عليه أن يدرك أن تقاليد الديمقراطية فى بلده ليست قوية بما فيه الكفاية .

٥) المؤسسات وهدها ليست كافية أبداً ، ما لم تُؤدّد بالتقاليد . المؤسسات متناقضة دائما ، بالمعنى القاتل إنها - فى غياب تقاليد راسخة - قد تخدم أيضا الهدف النقيض لما هو مقصود . و على سبيل المثال ، فالمفروض أن تقوم المعارضة البرلمانية بمنع الأغلبية من سرقة أموال دافع الضرائب . لكنى أتذكر جيدا قضية وقعت فى إحدى دول جنوب شرق أوروبا توضح تناقض هذه المؤسسة . هناك تقاسمت المعارضة الغنائم مع الأغلبية .

و الخلاصة : التقاليد مطلوبة لصياغة نوع من الرابطة بين المؤسسات وبين نوايا الأفراد و تقديراتهم .

٦) اليوتوبيا الليبرالية - تعنى الدولة المخططة عقليا على لوح أمليس دون تقاليد سابقة - هى شيء مستحيل . ذلك أن المبدأ الليبرالى يتطلب أن نقلل إلى أقصى حد ممكن ما تفرضه الحياة الاجتماعية من قيود على حرية الفرد ، وأن نساوى بين الأفراد فيها (كأنط) . لكن كيف لنا أن نطبق مثل هذا المبدأ القَبْلَى فى واقع الحياة ؟ هل علينا أن نمتنع عازف البيانو من العزف ، أم نحرم جاره من قضاء أمسية هادئة ؟ يمكن أن نُحل كل أمثال هذه المشاكل

فقط بالرجوع إلى التقاليد الموجودة والعادات ، و إلى الشعور التقليدي بالعدل إلى القانون العام - كما يسمى في إنجلترا ، و إلى تقدير قاضٍ نزيه لمعنى المساواة . لابد أن تُفسر كل القوانين - فهي مبادئ عامة - حتى يمكن تطبيقها ، و التفسير يتطلب بعض مبادئ التطبيق الواقعية التي لا يمكن توفيرها إلا من تقاليد حية . و هذا ينطبق بوجه أخص على المبادئ العامة العالية التجريد الليبرالية .

(٧) من الممكن أن توصف مبادئ الليبرالية (على الأقل في أيامنا هذه) بأنها مبادئ تقييم المؤسسات الموجودة ، و تحويلها أو تغييرها إذا لزم الأمر - لا استبدالها بغيرها . يمكن أن نعبّر عن هذا أيضاً بقولنا إن الليبرالية عقيدة تطويرية لا ثورية (إلا إذا واجهت نظاماً استبدادياً) .

(٨) من بين التقاليد التي يجب أن نعتبرها الأهم هناك ما يمكن أن نسميه " الإطار الأخلاقي " للمجتمع (المناظر " الإطار القانوني " للمؤسسات) . وهذا يضم الإحساس التقليدي لدى المجتمع بالعدل أو الإنصاف ، أو درجة الحساسية الأخلاقية التي بلغها . يخدم هذا الإطار الأخلاقي كأساس يمكننا - عند الحاجة - من بلوغ تسوية عادلة منصفة بين الاهتمامات المتضاربة . هو بالطبع ليس ثابتاً لا يتغير ، لكنه يتغير ببطء نسبياً . ليس ثمة ما هو أخطر من تحطيم هذا الإطار التقليدي - كما كان يهدف النازي عمداً . فتحتطيمه سيؤدي في النهاية إلى الكليّة و العدمية ، نغنى إلى تجاهل و تهميش كل القيم الانسانية .

٤- النظرية الليبرالية للجدل الحر

إن حرية التفكير ، و الجدل الحر ، هما من القيم الليبرالية الجوهرية التي لا تحتاج حتى إلى تبرير إضافي . و على الرغم من ذلك فمن الممكن تبريرهما برأسماليتين في صيغة الدور الذي يلعبانه في البحث عن الحقيقة .

الحقيقة ليست بيّنة ، و ليس من السهل نوالها . و البحث عن الحقيقة يتطلب على

الأقل :

(أ) التخيل

(ب) التجربة والخطأ

(ج) الكشف التدريجى عن تعاملتنا ، عن طريق (أ) و (ب) و الجدل النقدى .

إن التقاليد العقلية الغربية ، المستمدة من الاغريق ، هى تقاليد الجدل النقدى – تقاليد فحص واختبار الفروض أو النظريات بمحاولة تنفيذها . و لا يجب أن نأخذ المنهج العقلى النقدى خطأ على أنه منهج برهان ، منهج اثبات الحقيقة فى النهاية . لا وليس المنهج العقلى النقدى منهجاً يضمن الاتفاق دائماً ، إنما تكمن قيمته فى حقيقة أن المشتركين فى الجدل سيفيرون أراهم بعض الشيء ، ليفترقوا رجالاً أحكم .

كثيراً ما يؤكد على أن الجدل ممكن فقط بين من لهم لغة مشتركة و يقبلون فيما بينهم فروضاً أساسية شائعة . و أنا أعتقد أن هذا خطأ . إن كل المطلوب هو استعداد لأن يتعلم الفرد من زميله فى المناقشة ، استعداد يتضمن رغبة حقيقية فى فهم ما يرمى إليه زميله . فإذا ما توفر هذا الاستعداد ، فإن ثمار الجدل تكون كإفضل ما تكون إذا ما اختلفت خلفية المتجادلين أقصى الاختلاف . و على هذا فإن قيمة أى جدل تعتمد كثيراً على نوع الرؤى المتنافسة . لو لم يكن هناك برج بابل لكان علينا أن نبتكره . لا يحلم الليبرالى باتفاق كامل فى الرأى ؛ إنما يأمل فقط فى التخصيب المتبادل للأفكار و ما يتبعه من نمو الآراء . وحتى عندما نحل المشكلة لبعضنا البعض ، فإننا نخلق بطلها الكثير من المشاكل الجديدة التى نختلف عليها . و هذا أمر لا يؤسف له .

و على الرغم من أن البحث عن الحقيقة عن طريق الجدل العقلى الحر هو شأن عام ، إلا أن ما يُسفر عنه (أياً ما كان) ليس رأياً عام . و على الرغم من أن الرأى العام قد يتأثر بالعلم و قد يحكم على العلم ، إلا أنه ليس نتيجة للجدل العلمى .

لكن تقاليد الجدل العقلي تخلق - بالجدل - التقاليد السياسية ، ومعها يدين الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى ؛ و نمو إحساس بالعدل ؛ و استعداداً للتفاهم على حل وسط .

أملنا إذن أن نحل التقاليد ، التي تتغير وتتطور تحت تأثير الجدل النقدي واستجابة لتحدي المشاكل الجديدة ، أن تخلص محل الكثير مما يُطلق عليه عادة اسم " الرأي العام " ، و أن تضطلع بالمهام التي يُفترض أن يقوم بها الرأي العام .

٥- صيغ الرأي العام

هناك صيغتان رئيسيتان للرأي العام : مؤسسة موطدة ، و غير مؤسسية . هذه أمثلة للمؤسسات تخدم الرأي العام وتؤثر فيه : الصحافة (بما فيها خطابات إلى المحرر) ؛ الأحزاب السياسية ؛ الجمعيات ، مثل جمعية مونت بيريدين ؛ الجامعات ؛ نشر الكتب ؛ الإذاعة ؛ المسرح ؛ السينما ؛ التلفزيون . و هذه أمثلة للرأي العام غير المؤسسي : ما يقوله الناس ، عن آخر الأنباء ، في عربات السكة الحديد وغيرها من الأماكن العامة ، و عن الأجانب ، و عن " الملوثين " ، و ما يقرؤونه عن بعضهم بعضاً على مائدة الطعام . (و حتى هذه يمكن أن تصبح مؤسسية) .

٦- بعض المشاكل العملية : الرقابة و احتكار العلنية

لن أقدم هنا أية دعاوى - وإنما بعض المشاكل . إلى أي مدى تعتمد القضية ضد الرقابة ، على تقاليد من رقابة مفروضة ذاتياً ؟ إلى أي مدى تسبب احتكارات الناشرين في إقامة نوع من الرقابة ؟ ما هو

مدى حرية المفكرين فى نشر أفكارهم ؟ أيمكن أن تكون هناك حرية كاملة فى النشر ؟
أيلزم أن تكون ثمة حرية كاملة فى نشر أى شيء ؟

أثر أهل الفكر ومسئوليتهم : (أ) على نشر الأفكار (مثال : الاشتراكية) ؛
(ب) على قبول بدع كثيرا ما تكون استبدادية (مثال : الفن التجريدى) .

حرية الجامعات : (أ) تدخل الدولة ؛ (ب) التدخل الشخصى ؛ (ج) التدخل
باسم الرأى العام .

إدارة الرأى العام (أو التخطيط له) . " مطلق العلاقات العامة " .

مشكلة الدعاية للعنف فى الجرائد (ولا سيما فى " المجلات الهزلية ") ؛ وفى
السينما ، الخ .

مشكلة النوقى . توحيد العيار والتسوية .

مشكلة الدعاية والاعلان فى مقابل نشر المعلومات .

٧- قائمة قصيرة من الأمثلة السياسية

هذه قائمة تحمل مواضيع تستحق التحليل الدقيق :

١- مشروع هور - لافال وما ناله من هزيمة على يد العماس الأخلاقى غير
العقلانى للرأى العام .

٢- تنازل الملك إدوارد الثامن عن العرش .

٣- ميونيخ .

٤- الاستسلام لىون قيد أو شرط .

٥- قضية كريشيل داون .

٦- العادة البريطانية لقبول الأذى لىون تضرر .

٨- ملخص

يفصح الكيان الغامض المبهم المسمى "الرأى العام" ، أحيانا ، عن دهاء قطرى، أو إن أردنا الدقة ، عن حساسية أخلاقية أسمى من حساسية الحكومة المتروعة على كراسى الحكم . ورغم ذلك فإنه يفدو خطرا على الحرية ما لم تشذبه تقاليد ليبرالية قوية . إنه كيان خطر كفيصل للنوق ، و غَيْرَ مقبول كفيصل للحقيقة ، لكنه قد يتخذ أحيانا دور الفيصل المستدير للعدل . (مثال : تحرير العبيد فى المستعمرات البريطانية) . وللأسف ، فإن "ترويضه" ممكن ، ولا يمكن أن يُبطل هذه الأخطار إلا بتقوية التقاليد الليبرالية .

لايد أن نفرق بين الرأى العام ، و علنية الجدل الحر و النقدى الذى هو القاعدة فى العلم (أو هكذا يجب أن يكون) ، و الذى يشمل مناقشة مسائل العدل وغيره من القضايا الأخلاقية . إن الرأى العام يتأثر بمثل هذه المناقشات ، و إن لم يكن نتيجة لها أو واقعا تحت سيطرتها . و تزداد الآثار الطيبة لهذه المناقشات بزيادة الأمانة البساطة و الوضوح التى تُجرى بها .

حاشية

لتجنب سوء الفهم أحب أن يكون واضحا تماما أننى استخدم مصطلحات "ليبرالى" و "ليبرالية" ... الخ بالمعنى الذى لا يزال يُستخدم عادة فى إنجلترا (وربما ، ليس فى أمريكا) : و أنا لا أعنى بالليبرالى الشخص المتعاطف مع أى حزب سياسى، وإنما الشخص الذى يقدر الحرية الفردية و الذى يترك الأخطار الكامنة فى كل صور القوة و السلطة .

(١٢)

نظرية موضوعية للفهم التاريخي

إن الفلسفات القديمة المختلفة هي ، و إلى حد بعيد ، تنويعات على مبحث ثنائية الجسد - العقل . أما الانحرافات الجوهرية عن مبحث الثنائية هذا فكانت محاولات أن يُستبدل به نوع من الواحدية . ويبدو أن هذه المحاولات كانت فاشلة . سنجد المرة بعد المرة أن هناك خلف خمار الاعتراضات الواحدية تكمن لا تزال ثنائية الجسد و العقل .

التعددية و العالم الثالث

لم تكن هناك فقط انحرافات واحدية ، وإنما أيضا بعض الانحرافات التعددية . نرى هذا في الشرك (القول بتعدد الآلهة) بل وحتى في صوره التوحيدية و الإلحادية . ولقد نشك فيما إذا كانت التفسيرات الدينية المختلفة للعالم تقدم بديلا من ثنائية الجسد و العقل ، ذلك أننا سنجد أن الآلهة - كثيرة كانت أم قليلة - إما أن تكون ، على عكسنا ، عقولاً وهبت أجسادا لا تفنى ، أو عقولاً صرفة .

صيفة مطولة لحاضرة أقيمت بالبيتا يوم ٢ سبتمبر ١٩٦٨ في الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الفلسفة
الدولى الرابع عشر (أنظر أيضا مقالتي " عن نظرية للعقل الموضوعي " التي أعدت طباعتها و جعلتها
للعدد الرابع من كتاب " المعرفة الموضوعية " ، مطبعة جامعة أكسفورد ، عام ١٩٧٢ ، ١٩٧٩) .

لكن بعض الفلاسفة قدموا تمعدية حقيقية بأن قالوا بوجود عالم ثالث إلى جانب العقل والجسد ، الأشياء المادية والعمليات الشعورية . من هؤلاء الفلاسفة هناك أفلاطون والرواقيون وبعض المفكرين المصريين مثل لايبنتس وبولزانو وفريجة (وايس من بينهم هيجل ، الذى جسّد اتجاهات واحدية قوية ، بالرغم من كثرة حديثه عن " عقل موضوعى " و " روح ") .

لم يكن عالم أفلاطون للصور أو الأفكار عالم شعور ولا عالم مضمونات الشعور ، وإنما كان عالماً ثالثاً من المضامين المنطقية ، موضوعياً مستقلاً . وُجد هذا العالم إلى جانب العالم الفيزيقي وعالم الشعور كعالم ثالث موضوعى ومستقل . أود أن أذافع هنا عن هذه الفلسفة التعددية ، على الرغم من أننى لست أفلاطونياً ولا هيجلياً .

فى هذه الفلسفة يتألف عالمنا من ثلاثة على الأقل من العوالم الفرعية الواضحة المعالم ، أو قل من ثلاثة عوالم . الأول هو العالم الفيزيقي أو عالم الحالات الفيزيكية ؛ والثانى هو عالم الشعور أو عالم الحالات الذهنية ؛ والثالث هو عالم الأفكار بالمعنى الموضوعى ، هو عالم النظريات فى ذاتها ، وعلاقاتها المنطقية ؛ عالم الحجج فى ذاتها ، والمشكلات فى ذاتها ، ومواقف المشكلات فى ذاتها . ولقد أخذتُ بنصيحة السيرجون إيكسلز وأطلقت عليها أسماء : " العالم الأول " و " العالم الثانى " و " العالم الثالث " .

ثمة واحدة من المشاكل الرئيسية لهذه الفلسفة التعددية ، تختص بالعلاقة بين هذه العوالم الثلاثة .

هناك بين هذه العوالم من العلاقات ما يسمح للعالم الأول أن يتفاعل مع العالم الثانى ، ويسمح للعالم الثانى أن يتفاعل مع العالم الثالث . وهذا يعنى أن العالم الثانى - عالم الخبرات الذاتية والشخصية - يمكنه أن يتفاعل مع العالمين الآخرين . ويبدو أن العالم الأول والعالم الثالث لا يتفاعلا إلا من خلال العالم الثانى ، عالم الخبرات الذاتية والشخصية .

ويبدو لي من المهم أن نصف العلاقة بين العوالم الثلاثة بهذه الطريقة : العالم الثاني كوسيط بين العالم الأول والعالم الثالث .

كان الرواقيون هم أول من وضع التمييز الهام بين العالم الثالث و *المحتوى المنطقي* الموضوعي لما نقوله ، وبين الأشياء التي نتحدث عنها . تنتمي هذه الأشياء بنورها إلى أي من العوالم الثلاثة : يمكننا أن نتحدث : أولا عن العالم الفيزيقي (عن الأشياء الفيزيكية أو عن الحالات الفيزيكية) ، وثانيا عن الحالات السيكولوجية (وتتضمن فهمنا للنظريات) ، وثالثاً عن المحتوى المنطقي للنظريات - كممثل بعض الافتراضات الحسابية - وخاصة عن صدقها أو كذبها .

ومن المهم أن الرواقيين قد منّوا نظرية العالم الثالث ، من الأفكار الأفلاطونية إلى نظريات و افتراضات ، على أنهم قد أضافوا أيضا كيانات لغوية أخرى إلى العالم الثالث ، مثل المشاكل والحجج والاستقصاءات ؛ كما أجروا أيضا تمييزات أخرى بين أشياء مثل الأوامر والنصائح والصلوات والمفاوضات والحكايات ؛ وقاموا أيضا بوضع فارق واضح بين حالة الإخلاص أو الصدق الشخصية وبين الصدق الموضوعي للنظريات أو الافتراضات ، نعني النظريات أو الافتراضات التي ينطبق عليها المحمول "صحيح موضوعيا " ، الخاص بالعالم الثالث .

هنا أحب أن أميز بين مجموعتين من الفلاسفة . أما الأولى فهي تتألف ممن يقبلون - مثل أفلاطون - عالما ثالثا مستقلا ، ويعتبرونه فوق - بشري و من ثم إلهيا أو أزليا .

أما الثانية فهي تتألف ممن أشاروا - مثل لوك أو ميل أو ديلثي - إلى أن *اللغة* ، وما " تعبر عنه " أو " توصله " هي من صنع البشر . لهذا السبب فهم يرون اللغة وكل ما هو لغوي جزءاً من العالمين الأول والثاني ، ويرفضون فكرة عالم ثالث . ومن المثير حقا أن معظم طلبة الانسانيات - ومؤرخي الثقافة على وجه الخصوص - ينتمون إلى هذه المجموعة الثانية التي ترفض العالم الثالث .

يعضد المجموعة الأولى - مجموعة الأفلاطونيين - أنَّ هناك حقائق أزلية : إن أى افتراض صيغ بلا غموض هو إما صحيح وإما خاطئ ، فى كل زمان . وهذا يبدو حاسماً : الحقائق الأزلية لابد أن كانت صحيحة قبل أن يوجد الانسان . لا يمكن إذن أن تكون من صنعه .

يوافق فلاسفة المجموعة الثانية على أن مثل هذه الحقائق الأزلية لا يمكن أن تكون من صنعنا : غير أنهم يستنبطون من هذا أنَّ لا وجود لمثل هذه الحقائق الأزلية .

أعتقد أنه من الممكن أن نتخذ موقفاً يختلف عن موقفى هاتين المجموعتين . وأنا أقترح أن علينا أن نقبل واقعياً ، وعلى الأخص ، استقلالية العالم الثالث ، أهنى استقلاله عن الهوى البشرى ، بينما نسلّم فى الوقت ذاته بأن العالم الثالث قد نشأ كنتائج للنشاط البشرى . يمكن أن نسلّم بأن العالم الثالث من صنع البشر ، ثم أنه ، وبمعنى واضح جداً ، فوق بشرى فى ذات الوقت .

أما أن العالم الثالث ليس تخيلاً ، بل هو موجود " فى الواقع " ، فهذا أمر سيغدو واضحاً إذا تأملنا أثره الهائل على العالم الأول - من خلال العالم الثانى ، يكفى أن يفكر الفرد فى أثر نظرية نقل القوة الكهربائية أو النظرية الذرية على بيئتنا الفيزيائية غير العضوية والعضوية ، أو أثر النظريات الاقتصادية على اتخاذ القرارات ، مثل المفاضلة بين بناء سفينة أو بناء طائرة .

إن العالم الثالث - حسب الموقف الذى أتخذه هنا - هو مثل لغة البشر من إنتاج البشر ، مثلاً يكون العسل من إنتاج النحل . و مثل اللغة (و مثل العسل) فإن العالم الثالث هو أيضاً إنتاج ثانوى ، غير متعمد و غير مخطط له ، لفعل البشر (أو الحيوان) .

دعنا ننظر على سبيل المثال إلى نظرية الأعداد . إننى اعتقد (على عكس كرونكر) أن متواليات الأعداد الطبيعية هى من صنع البشر ، هى نتاج اللغة البشرية و الفكر البشرى . لكن هناك ما لا نهاية له من مثل هذه الأعداد ، و من ثم فهناك منها ما يزيد على كل ما يمكن أن يلفظ به بشر أو يستخدمه كمبيوتر . وهناك بين هذه

الأعداد عدد لا نهائي من المعادلات الصحيحة ومن المعادلات الخاطئة ؛ أكثر مما نستطيع أبداً أن نعرف إن كان " صحيحاً أو " خاطئاً " . وكل هذه من سكان العالم الثالث ، من موضوعاته .

أما الأكثر إثارة فهو نشوء مشاكل جديدة غير متوقعة كمنتجات ثانوية لتفاعلات الأعداد الطبيعية : مثلاً ما يوجد من مشاكل بلا حل لنظرية الأعداد الأولية (قل مثلاً حدس جولدباخ) . وهذه بوضوح مشاكل **مستقلة** : إنها مستقلة عنا ؛ لكننا نكتشفها . كانت موجودة دون كشف قبل أن نكتشفها . و فضلاً عن ذلك فإن البعض على الأقل من هذه المشكلات التي لم تحل قد يكون غير قابل للحل .

و قد نبكر **نظريات** جديدة في محاولتنا لحل هذه **المشكلات** أو غيرها . إننا من منتج هذه النظريات : إنها منتجات تفكيرنا القوي والخالق . لكن صحة أو خطأ هذه النظريات (صحة أو خطأ حدس جولدباخ ، مثلاً) ليس من صنعنا . وكل نظرية جديدة تخلق مشاكل جديدة غير مقصودة وغير متوقعة ، مشاكل مستقلة ، مشاكل تحتاج من يكتشفها .

هذا يفسر جواز أن يكون العالم الثالث في الأصل من منتجاتنا ، على الرغم من أنه بمعنى آخر - مستقل جزئياً على الأقل . وهذا يفسر السبب في امكاننا أن نعمل عليه ، و أن نصيف إليه أو نساعد في نموه ، على الرغم من عدم وجود من يستطيع أن يسيطر على أي ركن مهما صغر من هذا العالم . كلنا يسهم في نموه ، وكل إسهاماتنا القربية تقريباً إسهامات بالغة الصغر . وكلنا يحاول أن يفهمه ، وليس منا من يستطيع أن يحيا دون التفاعل معه ، لأننا جميعاً نستعمل اللغة .

على أن العالم الثالث قد نما بأسلوب يسهل فهمه ، ليتجاوز كثيراً متناول أي فرد ، بل وحتى متناول الناس جميعاً . كان فعله على نمونا الروحي ، و على نموه هو ذاته في نفس الوقت ، أكبر وأهم حتى من فعلنا الإبداعي البالغ الأهمية عليه ، إذ يكاد يكون كل النمو الروحي في البشر واجعا إلى أثر تغذية إرتجاعية : نمونا نحن العقلي ونمو العالم الثالث ينجمان من حقيقة أن المشاكل غير المحولة تتطلب منا أن نجرب

حلولاً ، ولما كان الكثير من المشاكل سيظل دون حل ودون أن نكتشفه ، فسيبقى دائماً مجال للعمل الإبداعي الخلاق ، على الرغم من - أي ، للدقة ، بسبب - استقلال العالم الثالث .

مشكلة الفهم ، في التاريخ خصوصاً

قدمتُ هنا بعض الأسس التي تدعم وتفسر نظرية وجود عالم ثالث مستقل ، لأننى أرمى إلى أن أربط ذلك كله بما يسمى مشكلة الفهم ، المشكلة التي طالما اعتبرها طلبة الانسانيات واحدة من أهم مشاكلهم .

أود هنا أن أشير باختصار إلى النظرية القائلة إن المهمة الرئيسية للانسانيات هي تفهّم الموضوعات المنتمية إلى العالم الثالث . يبدو هذا انحرافاً جذرياً عن العقيدة الأساسية التي يقبلها كل دارسى الانسانيات تقريباً ، ومعظم المؤرخين بخاصة ، لاسيما المهتمون منهم بمشكلة الفهم ، وأعنى العقيدة التي تقول إن مواضيع فهمنا تنتمى إلى العالم الثانى كمنتجات للفعل البشرى ، ومن ثم فمن الممكن أن يُفهم ويُفسّر فى صيغ سيكولوجية (و من بينها صيغ سيكولوجية إجتماعية) .

ليس من ينكر أن فعل (أو عملية) الفهم يحتوى على عنصر ذاتى أو شخصى أو سيكولوجى . لكن الفعل لابد أن يُميّز عن عائدته الناجح ، عن نتيجته (التي قد تكون مؤقتة) ، التفهم الحاصل ، التّأويل ، الذى لابد أن نعمل به على أساس تجريبي ، و الذى يمكن أن نحاول تحسينه إلى مدى أبعد . من الممكن أن يُعتبر التأويل بدوره منتج عالم ثالث ناجماً عن فعل عالم ثان ، وكذا أيضاً كفعل ذاتى . ولكن ، حتى لو اعتبرناه فعلاً ذاتياً ، فهناك لا يزال على أية حال موضوع عالم ثالث يناظر هذا الفعل . وهذا فى رأى أمر مهم . فإذا اعتبرنا التأويل موضوعاً عالم ثالث ، فسيبقى التأويل دائماً نظرية : خذ على سبيل المثال تأويلاً تاريخياً ، تفسيراً تاريخياً . قد يكون هذا التأويل مدعماً بسلسلة من الحجج بجانب مستندات وتسجيلات وقطع اضافية من الشواهد التاريخية . بذّا يُثبت التأويل أنه نظرية ، وأنه مثل كل النظريات مشتبه فى

نظريات أخرى ، وفي مواضيع عالم ثالث أخرى . بهذه الطريقة يمكن أن تُثار مشكلة العالم الثالث عن مزايا التوليد ، لاسيما قيمته بالنسبة للفهم .
لكن ، حتى الفعل الذاتي للفهم ، لا يمكن بدوره أن يُفهم إلا من خلال علاقاته بموضوعات العالم الثالث ، إذ أنني أؤكد الدعوى الثالث التالية بالنسبة للفعل الذاتي للفهم :

١- أن كل فعل كهذا مرتبط و مثبت بالعالم الثالث :

٢- أن كل الملاحظات الهامة حول مثل هذا الفعل ، كلها تقريبا ، إنما تشير إلى علاقاته مع موضوعات العالم الثالث :

٣- أن مثل هذا الفعل إنما يركز فقط على حقيقة أن الطريقة التي نعمل بها على موضوعات العالم الثالث تشبه كثيرا الطريقة التي نعمل بها على الأشياء الفيزيائية ،

حالة فهم تاريخي موضوعي

يكل هذا صحيح على وجه الخصوص بالنسبة للفهم التاريخي . إن الهدف الرئيسي للفهم التاريخي هو إعادة تركيب افتراضية لمواقف مشكلة .

سأحاول أن أوضح هذه النظرية مستخدماً بضع ملاحظات تاريخية قصيرة (قصيرة بالضرورة) عن نظرية جاليليو للمد والجزر . لقد اتضح أن هذه النظرية "غير ناجحة" (لأنها تنكر أن للقمر أثراً على المد والجزر) . بل لقد هوجم جاليليو شخصياً في عصرنا هذا (هاجمه آرثر كوستلر) لأنه تعلق في عناد بنظرية خطؤها وأصحح .

باختصار ، تقول نظرية جاليليو إن المد والجزر هما نتيجة لتغيرات في السرعة (العجلة) تنشأ بدورها عن حركة الأرض . وعلى وجه التحديد : إذا كانت الأرض تدور حول الشمس بانتظام فإن سرعة نقطة على السطح تقع على الناحية البعيدة عن الشمس ستكون أكبر من سرعة نفس النقطة عندما تكون مواجهة للشمس . (ذلك أنه

إذا ما كانت ب هي السرعة المدارية للأرض ، و هي السرعة الدورانية لنقطة على خط الاستواء ، فإن سرعة هذه النقطة في منتصف الليل ستكون ب + ر ، وسرعتها في منتصف النهار ستكون ب - ر . وهذه التغيرات في السرعة تعني ضرورة أن تنشأ تسارعات دورية و تراجعات ، لكن التراجعات و التسارعات الدورية لحوض ماء ، ستتجع عنها - كما يقول جاليليو - صور تشبه صور المد و الجزر . (تبين نظرية جاليليو مقبولة ظاهرياً ، لكنها خاطئة : فيصرف النظر عن العجلة الثابتة الراجعة لدوران الأرض ، تعني عجلة الجذب المركزي - و التي تنشأ أيضاً عندما تكون ب تساوى صفراً - فإن يحدث أن تتزايد العجلة ولن يحدث ، من ثم ، على وجه الخصوص أي تعجيل دوري) (٧) .

ماذا بوسعنا أن نفعل لتحسين فهمنا التاريخي لهذه النظرية - التي كثيراً ما أسئء تفسيرها ؟ إنني أدعى أن أولى الخطوات وأكثرها أهمية هي أن نسأل أنفسنا : ماذا يا ترى كانت مشكلة العالم الثالث التي كانت لها نظرية جاليليو العمل التجريبي ؟ و ما هو الموقف - موقف المشكلة المنطقي - الذي نشأت فيه هذه المشكلة ؟ كانت مشكلة جاليليو - ببساطة - هي تفسير المد و الجزر . ثم إن موقف مشكلته كان أبسط بكثير .

الواضح أن جاليليو لم يكن حتى مهتما اهتماماً مباشراً بما أطلقت عليه الآن اسم " مشكلته " . ثمة مشكلة أخرى هي التي قادت إلى مشكلة المد و الجزر ، مشكلة حركة الأرض ، مشكلة صحة أو خطأ نظرية كوبرنيك . أمل جاليليو أن يتمكن من نظرية ناجحة للمد و الجزر تقطع بصحة نظرية كوبرنيك .

و لقد اتضح أن ما أطلقت عليه اسم موقف مشكلة جاليليو هو أمر معقد . إن موقف المشكلة يجره إلى مشكلة المد و الجزر ، إنما في دور محدد كمشكلة لنظرية كوبرنيك . لكن ، حتى هذا ليس كافياً لتفهم لموقف مشكلة جاليليو .

كان أول ما لفت نظر جاليليو - و هو الكوزموالوجي و المنتظر المهلك - هي تلك البساطة المذهلة الجسور لفكرة كوبرنيك الرئيسية : فكرة أن الأرض و بقية الكواكب ليست سوى أقمار حول الشمس - إذا جاز التعبير .

كانت القوة التفسيرية لهذه الفكرة الجسور هائلة جدا ؛ و عندما اكتشف جاليليو أقمار كوكب المشتري من خلال تلسكوبه ، و أدرك فيها نموذجا صغيرا للنظام الشمسي الكوبرنيقي ، رأى في هذا تعميذاً تجريبيا لهذه الفكرة الجريئة التي تكاد تكون قَبْلِيَّة . ثم أنه نجح بالاضافة إلى ذلك في اختبار تنبؤ تُمليه نظرية كوبرنيق ؛ فلقد تثبت بأن تكون للكواكب الداخلية أوجه ، كلوجه القمر ؛ و اكتشف جاليليو أوجه كوكب الزهرة .

كانت نظرية كوبرنيق في جوهرها نموذجا هندسيا - كوزمولوجيا ، بُنى بالوسائل الهندسية (و الحركية المجردة) . لكن جاليليو كان فيزيائيا . عرف أن المشكلة الواقعية هي العثور على تفسير فيزيائي ميكانيكي ؛ و اكتشف بعض العناصر الهامة لمثل هذا التفسير ، و على الأخص قانون القصور الذاتي ، و مَنَاطِرَه قانون حفظ الحركات الدوارة .

حاول جاليليو أن يؤسس فيزياءه على هذين القانونين لا غيرهما (و ربما كانا عنده قانونا **واحدا**) ، و إن أدرك حتمية وجود فجوات في معرفته الفيزيائية . كان جاليليو على صواب كامل من ناحية المنهج ؛ فنحن لا نطمح في أن نتعلم من الضعف في نظرياتنا إلا بمحاولة استثمارها إلى أقصى حد .

هذا يفسر السبب في أن يتعلق جاليليو بـ **الحركات الدوارة** ، على الرغم من درايته بأعمال كبلر . و لقد كان لديه ما يبرر هذا . كثيرا ما يقال إنه حاول أن يخفي صعوبات الدورات الكوبرنيقية ، و أنه أفرط في تبسيط نظرية كوبرنيق بطريقة ليس ما يبررها ، كما يقال إن الواجب كان يقتضى منه أن يقبل قوانين كبلر . لكن هذا كله ليس إلا دليلا على قصور في الفهم التاريخي - خطأ في تحليل مواقف مشكلة من العالم الثالث . كان جاليليو على حق عندما عمل بالتبسيط المفرط الجسور . و لقد كانت قطوع كبلر الناقصة هي الأخرى تبسيطات مفرطة . لكن كبلر كان محظوظا إذ قام نيوتن باستعمال تبسيطاته فيما بعد ، و من ثم فقد هسرما ، و غدت اختباراً لحله لمسألة الجسيمين .

لكن ، لماذا أنكّر جاليليو أثر القمر في نظريته عن المد والجزر ؟ إن هذا السؤال يكشف وجهاً في غاية الأهمية لموقف المشكلة . كان جاليليو - أولاً - معارضاً لطم التنجيم الذي وحد بين الكواكب والآلهة . بهذا المعنى يكون جاليليو رائداً من رواد التنوير ، ومعارضاً لكبلر ، على الرغم من إعجابه به (٢) . ثم أنه كان يحمل بمبدأ الحفظ الميكانيكي للحركات النوارة . ولقد بدا أن هذا يستبعد تأثيرات ما بين الكواكب . كان منهج جاليليو - في محاولته الجادة لتفسير المد والجزر على هذا الأساس الضيق - منهجاً صحيحاً تماماً . فلولا هذه المحاولة لما أمكننا أبداً أن نعرف أن هذا الأساس أضيق من أن يوفر تفسيراً ، وأن نعرف أننا في حاجة إلى فكرة أخرى ، فكرة نيوتن للجذب والتأثير من بُعد - ولقد كان لهذه الفكرة صفات تقربها كثيراً من التنجيم ، ورأى فيها مؤيدو مناصرو التنوير علاقةً بالسحر والتنجيم (ومن بينهم نيوتن نفسه) .

و على هذا يقودنا تحليل موقف مشكلة جاليليو إلى تفسير عقلي لمنهج جاليليو في وضع النقاط التي نقده فيها العديد من المؤرخين ؛ وعلى هذا يقودنا هذا التحليل إلى فهم أفضل لجاليليو . تصبح التفسيرات السيكلوجية ، مثل الطموح ، والفيرة ، والرغبة في إثارة اضطراب ، والفترة العدوانية ، وتسلط الأفكار ، تصبح جميعاً من النوافل .

و بنفس الشكل يصبح من النوافل أن نصف جاليليو " بالدوجماتية " لأنه التزم بالحركة النوارة ، أو أن نجد في " الحركة الدائرية الملقزة " (ديلتي) فكرة بدائية ، أو - ربما - أن نحاول تفسير هذه الفكرة بالوسائل السيكلوجية . ذاك لأن منهج جاليليو كان صحيحاً عندما حاول أن يتقدم إلى المدى الممكن بمساعدة قانون عقلي لحفظ الحركة النوارة .

تعميم

نستخدم بدلاً من المبادئ التفسيرية السيكلوجية ، اعتبارات العالم الثالث ذات صفة منطقية في الجوهر ؛ وهذا هو السبب في نمو فهمنا التاريخي .

من الممكن أن نطبق منهج العالم الثالث هذا للفهم و التفسير التاريخي ، على كل المشاكل التاريخية . ولقد اطلقت عليه اسم " منهج التحليل الموقفى " (أو " منهج المنطق الموقفى ")^(٤) . إنه منهج يستبدل ، بالتفسيرات الـسيكولوجية ، حيثما أمكن ، علاقات بالعالم الثالث ذات طبيعة منطقية فى الجوهر ، كأساس للفهم و التفسير التاريخي - بما فيها النظريات و الفروض التى وضعها القائمون بالعمل .

يمكن أن أخص الدعوى التى أردت أن أعرضها هنا فى الآتى : من الواجب أن يتخلى الفهم التاريخي عن مناهجه الـسيكولوجية ، وأن يتخذ منهجاً مبنياً على نظرية للعالم الثالث^(٥) .

ملاحظات

(١) إذ من الممكن أن نوضح أن النظام (الكامل) لكل الفروض الصحيحة فى حساب الأعداد الصحيحة ليس مما يمكن جعله بديهياً ، وأنه (فى جوهره) مما لا يمكن الفصل فيه (أنظر كتاب نظريات لا يمكن الفصل فيها لمؤلفيه أ. تارسكى ، أ. مـوستوفسكى ، ر . م . روينسون - أمستردام ، ١٩٥٣ ، أنظر على الأخص الملاحظة ١٣ فى صفحة ٦٠ وما يليها) . يستتبع هذا أن سيكون هناك دائماً مشاكل فى الحساب ، لا نهائية ، لا تحل . من المثير أن يكون فى استطاعتنا أن نصل إلى هذه الكشوف غير المتوقعة عن العالم الثالث ، فى استقلال كامل عن حالة عقولنا (ترجع هذه النتيجة أساساً إلى العمل الرائد لكورت جودل) .

(٢) يمكن أن نقول إن نظرية جاليليو ، للحركة المجردة ، عن المد و الجزر ، تتعارض مع ما يسمى مبدأ النسبية الجاليلى . لكن هذا النقد سيكون خاطئاً ، تاريخياً ، ونظرياً أيضاً ، لأن هذا المبدأ لا يرجع إلى حركة دوارة . إن الهندس الفيزيائى لجاليليو - بأن ليس ثمة نتائج ميكانيكية لانسبوية لدوران الأرض - كان حدساً صائباً ؛ وعلى الرغم من أن هذه النتائج (حركة القمعة الدوارة ، بندول فوكو ... الخ) لا تفسر المد و الجزر ، فإن قوة

كورنيوليس على الأقل لا تخلو تماماً من تأثير عليها . كما أننا نحصل على تسارعات حركية حالمًا نأخذ في الاعتبار انحناء حركة الأرض حول الشمس.

(٢) انظر كتابي " *الهندس و التقنيـد* " ، ١٩٦٢ ، الذي أوضحت فيه أن نظرية الجاذبية لنيوتن - نظرية " تأثير " الكواكب على بعضها بعضاً ، وتأثير القمر على الأرض - مشتقة من علم التنجيم .

(٤) انظر كتابي : " *نقد المذهب التاريخي* " (١٩٥٧) و " *المجتمع المفتوح و خصومه* " (١٩٤٥) .

(٥) هذا ما يجعل ما يسمى " التوليديات " من النوافل ، أو هو على الأقل يُبسّطها كثيراً .

الجزء الثالث

أحدث المقتطفات المسروقة

من هنا وهناك *

* هذا العنوان مسروق ، مأخوذ عن ملحوظة كتبها بيتهوفن على مخطوط رباعية وترية : " رباعية وترية " لكامارين وعازفة وفيولنسيل ، مسروقة من آخر المؤلفات - من أكثرها تنوعاً ، من هذه ومن تلك " .

(١٣)

كيف أرى الفلسفة

(عنوان مسروق من فريتمس فايسمان و من واحد من أوائل من هبطوا على القمر)

- ١ -

هناك واحدة من الأوراق الشهيرة الجريئة لصديقي الراحل فريدريخ فايسمان تحمل العنوان " كيف أرى الفلسفة " . ثمة الكثير فى هذه الورقة يعجبني ، و ثمة العديد من النقاط التى أتفق معه فيها ، على الرغم من أن تناوله لها يختلف تماماً عن تناولى .

يسلم فريتمس فايسمان ، و الكثير من زملائه ، بأن الفلسفة نوع من الناس غير عادى ، و أن الفلسفة يمكن أن تؤخذ على أنها نشاطهم الفريد . أما ما حاول أن يقوم به فى ورقته فهو أن يبين - بالأمثلة - ماذا يشكل سميتهم المميزة ، و السمعة المميزة للفلسفة إذا ما قورنت بغيرها من المواضيع الأكاديمية كالرياضيات و الفيزياء . و على هذا فقد حاول على وجه الخصوص أن يقدم وصفا لاهتمامات و أنشطة الفلاسفة الأكاديميين ، و المعنى الذى يمكن أن نقول إنهم واصلوا فيه عمل الفلاسفة فى الماضى .

كل هذا أمر مشوق للغاية ، غير أن ورقة فايسمان قد أظهرت أيضاً درجة كبيرة من الارتباط الشخصى بهذه الأنشطة الأكاديمية ، بل و من الاثارة . كان فايسمان نفسه - بجلاء - فيلسوفاً ، جسماً و روحاً - بالمعنى الذى يجمع هذه المجموعة

الخاصة من الفلاسفة ، وبجلاء أيضا كان يريد أن ينقل إلينا شيئا من الآثار التي يشاطرها فيها أعضاء هذه الجماعة المغلقة - نوعاً ما .

- ٢ -

و الطريقة التي أرى بها الفلسفة مختلفة تماما . إننى اعتقد أن كل الرجال وكل النساء فلاسفة ، إن يكن بعضهم أكثر فلسفة من البعض الآخر . إننى أوافق بالطبع على أن هناك مجموعة مميزة مغلقة من الناس - الفلاسفة الأكاديميين - لكننى أبعد ما يكون عن أن أشاطر فائسمان حماسه لأنشطتهم أو لتناولهم . على العكس ، إننى أشعر بأن هناك الكثير الذى يجب أن يقال للذين يسيئون الظن بالفلسفة (وهم عندى فلاسفة من نوع ما) . على أية حال ، إننى أعارض بشدة فكرة (فلسفية) انتشر تأثيرها فى مقالة فائسمان الرائعة ، نون أن تُفحص أو حتى يشار إليها : أعنى فكرة **صفوة** من الفلاسفة والمفكرين .

إننى اعترف بالطبع بأن قد ظهر بضعة من الفلاسفة العظام حقا ، وكذا عدد قليل من الفلاسفة الذين أخفقوا فى بلوغ مرتبة العظمة ، على الرغم من تميزهم فى نواحى عديدة : صحيح أن ما أنتجوه قمين بأن تكون له أهمية كبرى لدى أى فيلسوف أكاديمي ، لكن الفلسفة لا تتوقف عليهم ، بالمعنى الذى يعتمد فيه الرسم على كبار الرسامين أو الموسيقى على كبار المؤلفين . ثم إن ثمة فلسفة عظيمة - فلسفة قبل السقراطيين مثلا - تسبق كل فلسفة أكاديمية أو حرفية .

- ٣ -

إننى أرى أن فلسفة المحترفين لم تنجح تماما ؛ إنها فى حاجة ماسة إلى أن تدافع عن بقائها .

بل اننى أشعر أن حقيقة أننى أعمل كفيلسوف محترف إنما تشكل قضية خطيرة ضدى : أشعر بتها اتهام . لا بد أن اعترف بالذنب ، ولا بد أن أقدم - مثل سقراط - بدفاعي .

أشير إلى دفاع سقراط لأنه أفضل ما أحب بين كل ما كُتب في الفلسفة .
أعتقد أن هذا الدفاع صحيح تاريخياً ، أنه يغيرنا على الجملة - بما قاله سقراط في
محكمة أثينا . أحب هذا الدفاع . هنا رجل يتحدث ، رجل متواضع لا يعرف الخوف ،
ودفاعه بسيط للغاية : إنه يصبر على أنه يدرك حدوده ، أنه ليس حكيماً ، اللهم - ربما
- في ادراكه حقيقة أنه ليس حكيماً : وأنه ناقد ، ناقد على الأخص لكل الرطانة
الطنانة ، سوى أنه صديق لكل مواطنيه ، وأنه مواطن طيب .
ليس هذا دفاع سقراط وحده ، انه في رأيي دفاع عن الفلسفة يثير
المواطف .

- ٤ -

لكن دعنا نلقي نظرة على دعوى الاتهام ضد الفلسفة . إن أداء الكثيرين من
الفلاسفة - وبينهم بعض كبار الفلاسفة - لم يكن على ما يرام . سأنشير هنا إلى
أربعة من الكبار : أفلاطون ، هيوم ، سبينوزا ، كانط .
أما أفلاطون - أعظم الفلاسفة وأعظم تفكيراً وأكبرهم موهبة - فقد كانت له
نظرة عامة لحياة الإنسان أجداً منفردة ، بل وفي الحق مروعة . غير أنه لم يكن فقط
فيلسوفاً عظيماً ومؤسساً لأكبر مدرسة حرفية للفلسفة ، إنما كان أيضاً شاعراً كبيراً
ملهماً ، ولقد كُتب - من بين أعماله الأخرى الجميلة - دفاع سقراط .
أما ما كان يعيبه ، ويعيب العديد من الفلاسفة المحترفين من بعده ، فهو أنه -
على النقيض تماماً من سقراط - كان يعتقد في الصفوة : في ملكة الفلسفة ، فبينما
كان سقراط يطلب أن يكون رجل الدولة حكيماً ، نعني مدركاً لضلالة ما يعرفه ، كان
أفلاطون يطلب أن يكون الحكماء ، الفلاسفة العالمون ، حكاماً مطلقين . (إن جنون
العظمة منذ أيام أفلاطون هو أكثر أمراض المهنة انتشاراً بين الفلاسفة) . ثم إن
أفلاطون قد ابتكر في كتابه *اللاونيين* مؤسسة توحى بمحاكم التفتيش ، و اقترب كثيراً
من تزكية معسكرات الاعتقال لعلاج أرواح المنشقين .

و أما دافيد هيوم ، الذى لم يكن فيلسوفا محترفا ، و الذى ربما كان أكثر الفلاسفة - بعد سقراط - نزاهة و اتزاناً ، هذا الرجل المتواضع ، العقلى الرزين ، هذا الرجل قد قادت نظريته سيكولوجية خاطئة مشنومة (و نظريته للمعرفة علمته ألا يثق فى قوته العقلية الخارقة) قادته إلى المذهب المروع : " إن العقل عيب للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون ، و هو أبداً لا يطمع فى مهمة سوى خدمتها و طاعتها " . إننى مستعد لأن أسلم بانه ما من شيء عظيم قد أنجز دون عاطفة ، لكننى أؤمن بتقيض عبارة هيوم ، إن ترويض عاطفتنا بالحصافة المحدودة المتاحة لنا هو فى رأى الأمل الأحدث للبشرية .

أما سبينوزا ، القديس بين كبار الفلاسفة ، الذى لم يكن فيلسوفا محترفا - شأنه شأن سقراط و هيوم - فقد علما عكس ما قال به هيوم تماما ، إنما بطريقة أرى أنا أنها لم تكن فقط خاطئة ، و إنما كانت أيضا غير مقبولة أخلاقيا . كان مثل هيوم مؤمنا بالحمية ، كانت حرية البشر عنده تكمن فى فهم واضح مميز كاف ليس إلا ، فهم للأسباب التى تدفع أفعالنا : " إن الشعور ، الذى هو عاطفة ، لا يعود عاطفة حالمبا شغلنا عنه فكرة واضحة مميزة " . وطالما كان هذا الشعور عاطفة ، فسنبقى فى قبضته أسرى ، فإذا ما تمكنا من فكرة عنه واضحة مميزة ، فسيظل يمكننا لا يزال ، لكننا نكون قد حولناه إلى جزء من عقلنا . الحرية ليست سوى هذا - هكذا يعلمنا سبينوزا .

أنا أعتبر هذه التعاليم صورة من المذهب العقلانى خطيرة يصعب الدفاع عنها ، إن أكن أنا شخصيا عقلانيا بصورة ما . فأنا بادئ ذى بدء لا أعتقد فى الحمية ، و أنا لا أعتقد أن سبينوزا ، أو غيره ، قد قدم حججا قوية فى تعميدها ، أو فى تعضيد مصالمة الحمية مع الحرية البشرية (و من ثم مع الحس المشترك) . يبدو لى أن حمية سبينوزا هى خطأ من الأخطاء التعلبية للفيلسوف ، و إن كان من الصحيح طبعا أن الكثير مما نفعله (لا كل ما نفعله) محتوم بل و يمكن حتى التنبؤ به . و ثانيا ، أنه قد يكون صحيحا بمعنى ما أن الزيادة المفرطة فيما سماه سبينوزا " بالعاطفة " قد تجعلنا غير أحرار ، إلا أن الصيغة التى اقتبسناها عنه متعفينا من مسئولية أفعالنا إذا

لم نتمكن من فكرة عليّة واضحة مميّزة عن دوافع أفعالنا . لكننى أؤكد أننا أبدأ أن نستطيع أن نفعل هذا ؛ أن نكون عقليين فى أفعالنا وفى معاملتنا مع أخوتنا البشر ، هذا هدف فى رأيي ذو أهمية قصوى (ولاشك أن سبينوزا كان يرى هذا أيضا) ورغم ذلك فإننى لا أظن أننا سنستطيع يوما أن نقول إننا قد بلغنا هذا الهدف .

حاول كانط - وهو واحد من المفكرين المبدعين القلائل بين الفلاسفة المحترفين - حاول أن يحل مشكلة رفض العقل عند هيوم ، ومشكلة الحتمية عند سبينوزا ، غير أن محاولاته قد فشلت .

هؤلاء هم بعض من كبار الفلاسفة الذين أكبرهم . ولعلك تدرك الآن السبب فى شعورى بضرورة الدفاع عن الفلسفة .

- ٥ -

لم أكن أبدأ عضوا فى حلقة فيينا للوضعيين المنطقيين ، مثل أصدقائى فريتش فايسمان وهيربرت فيجل وفكتور كرافت ؛ والواقع أن أوثو نويزرات كان يسمينى " المعارضة الرسمية " . لم أذع أبدا لى من اجتماعات الحلقة ، ربما بسبب معارضتى المعروفة للوضعية (كنت سأسعد لو وجهت لى الدعوة ، ليس فقط لأن بعض أعضاء الحلقة من أصدقائى ، وإنما أيضا بسبب إعجابى البالغ ببعض الأعضاء الآخرين) . وتمت تأثير كتاب " دراسة منطقية فلسفية " (تراكتاتوس) للودفيش فيتجنشتاين لم تصبح الحلقة معاوية فقط للميتافيزيقا وإنما أيضا للفلسفة . ولقد توصل شليك ، قائد الحلقة ، إلى هذا عن طريق النبوءة القائلة بأن ستختفى قريبا تلك الفلسفة " التى لا تقول أبدا شيئا معقولا " ، إنما تتفوه بكلمات فارغة من المعنى " ، إذ سيكتشف الفلاسفة أن " جمهورهم " قد انصرف عنهم بعد أن سمع خطبهم الطويلة الفارغة .

اتفق فايسمان فى الرأى مع فيتجنشتاين وشليك لسنين طويلة ، واعتقد أننى أستطيع أن أثبت فى حماسه للفلسفة حماس المهتدى .

أدافع دائما عن الفلسفة ، بل وحتى عن الميتافيزيقا ، ضد الحلقة ، وإن كان على أن أعترف أن أداء الفلاسفة لم يكن على ما يرام . ذاك لأنني أعتقد أن لدى الكثيرين من الفلاسفة ، وأنا منهم ، مشاكل فلسفية حقيقية تختلف في درجة جديتها وصعوبتها ، و أن هذه المشاكل لم تكن جميعا مما يتعذر حله .

و الحق أن وجود المشاكل الفلسفية الملحة والخطيرة ، والحاجة إلى مناقشتها ، هي الدافع الوحيد في رأيي عما قد نسميه الفلسفة الحرفية أو الفلسفة الأكاديمية .

و لقد أنكر فيتجنشتاين وحلقة فيينا وجود مشاكل فلسفية جدية .

يقول كتاب *تراكتاتوس* في نهايته إن المشاكل الظاهرة للفلسفة (ومن بينها مشاكل *تراكتاتوس* ذاتها) هي مشاكل زائفة تنشأ عن التحدث قبل أن نعطي لكل كلماتنا معنى . ربما اعتبرت هذه النظرية من وهي حل راسل للتناقضات المنطقية على أنها قضايا زائفة ، ليست صحيحة وليست خاطئة ، وإنما هي بلا معنى . لقد أدى هذا إلى التقنية الفلسفية الحديثة لوسم كل أنواع القضايا أو المشاكل المزعجة بأنها "بلا معنى" . دأب فيتجنشتاين فيما بعد على الحديث عن "الأفاز" تنشأ من سوء استخدام الفلاسفة للغة . وكل ما أستطيع أن أقوله هو أنه إذا لم تكن لدى أية مشكلة خطيرة ، ولم يكن لدى أي أمل في حلها ، فلن يكون لدى ما أعترض به عن كوني فيلسوفا ؛ لن يكون ، عندي ، ثمة دفاع عن الفلسفة .

- ٦ -

في هذا الجزء سأقدم قائمة برؤى معينة للفلسفة ، وأنشطة معينة تؤخذ كثيرا على أنها مميزة للفلسفة ، واعتبرها مرضية . يمكن أن نسمى هذا الجزء "كيف لا أرى الفلسفة" .

(١) أنا لا أرى أن الفلسفة هي حل الأفاز اللغوية ؛ ولو أن إزالة سوء الفهم

قد تكون أحيانا مهمة أولى ضرورية .

(٢) أنا لا أرى الفلسفة سلسلة من الأعمال الفنية ، أو صوراً مذهشة مبتكرة للعالم ، أو سبلاً ذكية فريدة لوصف العالم . إننى اعتقد أننا إذا نظرنا إلى الفلسفة بهذه الطريقة فسننظم كبار الفلاسفة كثيراً ، لم يتشغل كبار الفلاسفة بالسعى نحو الجمال . لم يحاولوا أن يكونوا مهندسين لأنماط بارعة ؛ لكنهم ، قبل كل شيء ، كانوا مثل كبار العلماء باحثين عن الحقيقة ، عن حلول صحيحة لمشاكل حقيقية . كلا ، إننى أرى تاريخ الفلسفة فى جوهره جزءاً من تاريخ البحث عن الحقيقة ، وأنا أرفض النظرة الجمالية الخاصة له ، وإن كانت للجمال أهميته فى الفلسفة ، كما فى العلم .

إننى مع الجسارة العقلية قلباً وقلبا . لا يمكن أن نكون جبناً عقلياً وفى نفس الوقت باحثين عن الحقيقة . لا بد أن يتجاسر الباحث عن الحقيقة على أن يصبح حكيماً - عليه ألا يخشى أن يكون ثورياً فى مجال الفكر .

(٣) إننى لا أرى التاريخ الطويل النظم الفلسفية صرحاً عقلياً واحداً تجرب فيه كل الأفكار المحتملة ، لتظهر فيه الحقيقة - ربما - كمنتج ثانوى . إننى اعتقد أننا ننظم كبار الفلاسفة الأقدمين إذا نحن تشككتنا ولو للحظة فى أن كل واحد منهم لم يكن ليهجر نظامه (كما هو الواجب) إذا ما اقتنع أن هذا النظام - على الرغم مما قد يحمل من روعة - لم يكن خطوة فى الطريق إلى الحقيقة . (وعلى الذكر ، هذا هو السبب فى أننى لا أعتبر فيخته أو هيجل من الفلاسفة الحقيقيين : إننى لرتاب فى ولائهم للحقيقة) .

(٤) إننى لا أرى الفلسفة محاولة لتوضيح أو تحليل أو تفسير المفاهيم ، أو الكلمات ، أو اللغات .

إن المفاهيم أو الكلمات هى مجرد أدوات لصياغة القضايا والافتراضات الحسنية والنظريات . فالمفاهيم أو الكلمات لا يمكن أن تكون صحيحة فى ذاتها ؛ إنما هى تخدم لغتنا الوصفية والجدلية . لا يجوز أن يكون هدفنا هو تحليل المعانى ، وإنما البحث عن حقائق مثيرة وهامة ؛ نعنى عن نظريات حقيقية .

(٥) أنا لا أرى الفلسفة طريقاً للذكاء .

(٦) أنا لا أرى الفلسفة نوعاً من العلاج العقلي (فييتجنشتاين) ، نشاطاً لانقاذ الناس من التعقيدات الفلسفية . أنا أرى أن فييتجنشتاين (في عمله الأخير) لم يرشد الذبابة إلى طريق الخروج من الزجاجاة . لكنى أرى فى الذبابة ، التى لم تستطع الهروب من الزجاجاة ، صورةً مذهشة لفيتجنشتاين ذاته رسمها لنفسه . (كان فييتجنشتاين حالة فييتجنشتاينية ، معلماً كان فرويد حالة فرويدية) .

(٧) أنا لا أرى الفلسفة دراسةً لكيفية التعبير عن الأشياء بصورة أكثر دقة أو ضبطاً . إن الدقة والضبط ليسا فى ذاتهما من القيم العقلية . ولا يجوز أن نحاول أن نكون أكثر دقة أو ضبطاً مما تحتاجه المشكلة التى نعالجها .

(٨) وعلى ذلك ، فإنا لا أرى الفلسفة محاولة لتوفير الأسس أو الهيكل المفاهيمى لحل المشاكل التى قد تبرز فى المستقبل القريب أو البعيد . هكذا فعل چون لوك ؛ حاول أن يكتب مقالاً عن الاخلاقيات ، واعتبرها ضرورة أولى لتوفير الخطوات التمهيدية للمفاهيم .

كانت مقالته تتألف من هذه الخطوات التمهيدية ، ولقد بقيت الفلسفة البريطانية منذ ذلك الحين (باستثناءات معدودة ، مثل بعض المقالات السياسية لهيوزم) غارقةً فى مستنقع هذه الخطوات التمهيدية .

(٩) لا ولا أنا أرى الفلسفة تعبيراً عن روح العصر . هذه فكرة هيجيلية لا تصمد أمام النقد . هناك بدع فى الفلسفة ، كما فى العلم . لكن الباحث الصادق عن الحقيقة ، لا يتبع البدعة ؛ سيرتاب فى البدع ، بل وسيحاربها .

- ٧ -

كل الرجال وكل النساء فلاسفة . فإن لم يكونوا مدركين أن لهم مشاكل فلسفية ، فلديهم على أية حال أحكامهم الفلسفية المسبقة . ومعظم هذه الأحكام نظريات تؤخذ كمسلّمات : تشريّوها من بيئتهم العقلية أو من التقاليد .

لا يعتقد الناس من هذه النظريات - مدركين - إلا القليل ، هي إذن أحكام مسبقة ، تعنى أنهم يعتقدونها دون فحص نقدي ، رغم أنها قد تكون ذات أهمية قصوى بالنسبة لممارستهم العملية ، وبالنسبة لحياتهم ككل .
إن ضرورة أن يقوم الناس بفحص نقدي لهذه النظريات المؤثرة الواسعة الانتشار ، هي دفاع عن وجود فلسفة المحترفين .

إن نظريات كهذه هي نقطة البدء القلقة لكل علم وكل فلسفة . تبدأ كل فلسفة من رؤى غير نقدية للحس المشترك ، ورؤى غامضة كثيرا ما تكون ضارة . والهدف هو بلوغ حس مشترك نقدي مستنير : بلوغ رؤية أقرب إلى الحقيقة ، بأقل أثر ضار على حياة البشر .

- ٨ -

دعني أقدم أمثلة لأحكام فلسفية مسبقة واسعة الانتشار .

ثمة رؤية للحياة ذات أثر بالغ تقول إنه إذا ما حدث ما هو سيء حقا في هذه الحياة (أو ما نكرهه جدا) فلا بد أن يكون هناك من هو مسئول عنه : لابد أن يوجد شخص قام به متعمدا . وهذه الرؤية قديمة جدا . كان حسد الآلهة و غضبها - عند هوميروس - هما السبب في أفضع ما حدث في ساحة القتال أمام طروادة وفي طروادة ذاتها ؛ كان يوسايون هو المسئول عما حل بأوديسيوس من كوارث . وكان الشيطان في الفكر المسيحي هو المسئول عن الشرور ؛ أما في الماركسية فإن تأمر الرأسماليين الجشعين هو الذي يمنع مجيء الاشتراكية وإقامة الجنة على الأرض .

إن النظرية التي ترى الحرب والفقر والبطالة نتائج لئنة مبيته شريرة ، لتصميم ما مشنوم ، هي جزء من الحس المشترك ، لكنها غير نقدية . وقد أطلقت على نظرية الحس المشترك غير النقدية هذه اسم نظرية المؤامرة للمجتمع (بل ومن الممكن أن تسمى نظرية المؤامرة للعالم : تذكر البرق الصاعق لزيوس) . إنها نظرية يعتقدونها

الكثيرون ، ولقد أؤكد - في صورتها كبحث عن كبش الفداء - الكثير من النزاع السياسي وتسببت في أفطع الآلام .

ثمة وجه من أوجه نظرية المؤامرة للمجتمع ، هو تشجيع التآمر في واقع الحياة . لكن الفحص النقدي يبين أن التآمر نادراً ما يبلغ مرامه . كان لينين - المؤمن بنظرية المؤامرة - متآمراً ، ومثله كان موسوليني و هتلر . لكن أهداف لينين لم تتحقق في روسيا ، ومثلا لم تتحقق أهداف موسوليني أو هتلر في إيطاليا أو في ألمانيا .

وكل هؤلاء المتآمرين قد أصبحوا متآمرين لأنهم آمنوا بنظرية المؤامرة للمجتمع ، لكون نقد .

ربما كان في توجيه النظر إلى أخطاء نظرية المؤامرة للمجتمع ، ما قد يُعتبر إسهاماً للفلسفة ، متواضعاً لكنه ليس تافهاً . سيؤدي هذا الاسهام إلى اسهامات أخرى مثل اكتشاف أهمية *النتائج غير المقصودة* للفعل البشري بالنسبة للمجتمع ، وإلى الاقتراح بأننا نستطيع أن نعتبر أن اكتشاف العلاقات الاجتماعية التي تؤدي إلى النتائج غير المقصودة لأفعالنا ، هو هدف العلوم الاجتماعية النظرية .

خذ مشكلة الحرب . لقد اعتقد فيلسوف نقدي في قامة برتراند راسل أن علينا أن نفسر الحروب بدوافع سيكولوجية - بالعنوانية البشرية . وأنا لا أنكر وجود مثل هذه العنوانية ، لكن ما يدهشني هو أن راسل لم يلحظ أن معظم الصروب في العصور الحديثة كان دافعها الخوف من العنوانية ، لا العنوانية الشخصية . كانت إما حروباً إيديولوجية يدفعها الخوف من قوة تآمر ما ، أو حروباً لم يرغب فيها أحد وإنما نجمت عن الخوف الناجم عن موقفٍ موضوعي أو آخر . وكمثال ، هناك الخوف المتبادل من العنوانية ، الذي يؤدي إلى سباق تسلح ، ومن ثم إلى الحرب ؛ ربما إلى حرب وقائية كما أشار راسل نفسه - عدو الحرب والعنوانية - عندما تخوف - على حق - من أن تتمكن روسيا من القنبلة الهيدروجينية . (ليس هناك من يريد القنبلة ؛ لقد كان الخوف من أن يحتكرها هتلر هو الذي أدى إلى صنعها) .

أوخذ مثالا آخر لحكم فلسفى مسبق . ثمة حكم مسبق يقول إن آراء الفرد دائما ما تحديدها مصالحه الشخصية و هذا المذهب (الذى يمكن وصفه بأنه صورة منمطة من مذهب هيوم القائل إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون) لا يطبقه الشخص عادة على نفسه (لقد فعل هيوم هذا و هو الذى علم التواضع والتشكك بالنسبة لقوانا العقلية ، و من بينهما قوته هو) ولكنه عادة ما يطيقه على الآخر - الذى يختلف رأيه عن رأينا . إن هذا المذهب يمتعنا من أن نستمع فى صبر للآراء التى تختلف عن آرائنا ، و من أن نأخذها مأخذ الجد ، لأننا نستطيع أن نفسرها " بمصالح " الشخص الآخر . غير أن هذا يجعل النقاش العقلى أمرا مستحيلا . إنه يؤدى إلى تدهور فضولنا الطبيعى ، تدهور اهتمامنا بالوصول إلى حقيقة الأشياء ، فهو يستبدل بالسؤال الهام : " ما هى حقيقة هذا الأمر ؟ " سؤالا آخر أقل أهمية بكثير : " ما هى مصالح الشخصية ، ما هى دوافعك الخفية ؟ " . إنه يمتعنا من أن نتعلم ممن يختلفون عنا فى الرأى ، و هو يؤدى إلى تدمير وحدة البشرية، الوحدة المبينة على عقلانيتنا المشتركة .

ثمة حكم فلسفى مسبق مشابه ، هو الدعوى - ذات الأثر الكبير فى زماننا - هذا - بأن المناقشة العقلية ممكنة فقط بين من يتفقون على الأساسيات . و هذا المذهب الخبيث يعنى أن النقاش العقلى أو النقدى فى الأساسيات أمر مستحيل ، و أنه يقود إلى نتائج غير مستحبة مثل نتائج المذاهب التى نوقشت فيما سبق .
الكثيرون يفتقون هذه المذاهب ، و هى تنتمى إلى مجال من الفلسفة كان واحداً من الاهتمامات الرئيسية لكثير من الفلاسفة : **نظرية المعرفة** .

- ٩ -

إن مشاكل نظرية المعرفة كما أراها تشكل القلب من الفلسفة : الفلسفة غير النقدية أو فلسفة الحس المشترك الشائعة بين الناس ، و الفلسفة الأكاديمية . بل أن هذه المشاكل حاسمة بالنسبة لنظرية الأخلاقيات (كما نكرنا جاك مونو مؤخرا) .

إن المشكلة الرئيسية هنا ، كما فى أى مجال آخر - إذا وضعت بطريقة مبسطة - هى التضارب بين " التفاؤل الإستمولوجى " و " التشائم الإستمولوجى " . هل يمكن أن نكتسب المعرفة ؟ ما حجم ما يمكن معرفته ؟ يؤمن المتفائل الإستمولوجى بإمكانية المعرفة البشرية ، بينما يؤمن المتشائم بأن المعرفة الحقّة أبعد من قدرة الإنسان .

إننى عاشق للحس المشترك - إن لم يكن كله ؛ إننى أؤمن بأن الحس المشترك هو نقطة البداية الوحيدة الممكنة . لكن لا يجب أن نحاول أن نشيد فوقه صرح معرفة حصين ، إنما يجب أن ننقده وأن نسعى إلى تحسينه . هذا أكون واقعياً بالنسبة للحس المشترك ؛ إننى أؤمن بأن المادة واقع (وهذا ما اعتقد أنه النموذج القياسى لما يعنى بكلمة " واقعى ") ؛ ولهذا السبب كان لى أن أسمى نفسى " مادياً " ، لولا حقيقة أن هذا المصطلح يعنى أيضاً عقيدة (أ) تأخذ المادة على أنها فى الجوهر لا تُختزل ، (ب) وتتكر واقع مجالات القوى اللامادية ، وبالطبع ، العقل أو الوعى أيضاً ؛ وتنكر واقع كل شيء سوى المادة .

وأنا أتبع الحس المشترك عندما أؤمن بوجود كل من المادة (العالم الأول) والعقل (العالم الثانى) ، وأقترح أن هناك أشياء أخرى ، لا سيما منتجات عقل الإنسان ، التى تشمل الافتراضات الحدسية ، و النظريات و المشاكل (العالم الثالث) . بمعنى آخر ، إننى تعدى الحس المشترك . وأنا مستعد تماماً لأن يُنقَد هذا الموقف وأن يُستبدل به موقف أفضل . لكن كل ما أهرقه من حجج نقدية ضده باطلة فى رأيى . (وعلى النكر ، أنا أنظر إلى التعددية هنا فى المعنى الذى تتطلبه الأخلاقيات) .

كل ما أقدم من حجج ضد الواقعية التعددية يرتكز ، فى صورته الأخيرة ، على قبول نقدى لنظرية الحس المشترك للمعرفة ، وهذا ما أعتبره أضعف ما بالحس المشترك .

إن نظرية الحس المشترك المعرفة نظرية غاية فى التفاؤل بقدر ما تعادل بين المعرفة وبين المعرفة اليقينية . هى تقول إن كل ما هو حدسى ليس حقاً " معرفة "

إننى أرفض هذا الجدل على أنه مجرد أمر لفظي . وأنا أقدر عن طيب خاطر بأن المصطلح " معرفة " يحمل في كل اللغات التي أعرفها دلالة اليقين . لكن العلم يتألف من فروض ، وبرنامج الحس المشترك القائل بأن نبدأ بما يبدو أكثر المعارف المتاحة يقيناً أو أساسية (المعرفة من الملاحظات) لنقيم على هذه القواعد صرحاً من المعرفة الحصينة ، هذا البرنامج لا يعتمد أمام النقد .

هو يقود - على الذكر - إلى رؤيتين للواقع ضد الحس المشترك ، تتعارضان مع بعضهما بعضاً .

(١) اللامادية (بيركلي ، هيوم ، ماخ)

(٢) مادية السلوكيين (واطسون ، سكينر)

تذكر الأولى واقع المادة ، لأن الأساس اليقيني الحصين لمعرفتنا يتألف من خبراتنا الحسية ، وهذه تبقى إلى الأبد لا مادية .

أما الثانية فتذكر وجود العقل (و تذكر ، على الذكر ، وجود حرية بشرية) ، لأن كل ما يمكننا حقاً أن نلاحظه هو سلوك الإنسان ، الذي يشبه من جميع النواحي سلوك الحيوان (سوى أنه يشمل مجالاً هائلاً أوسع هو " السلوك اللغوي ") .

و النظريتان كلتاهما ترتكزان على نظرية معرفة باطلة للحس المشترك ، وتؤديان إلى نقد تقليدي باطل للنظرية الواقعية الحس المشترك . وهاتان النظريتان ليستا محايدتين أخلاقياً ، إنما هما خبيثتان : إذا أردت أن أهدى طفلاً بيكس ، فإننى لا أود أوقف بعض الاحساسات المثيرة (لسخطي أو لسخطك) ؛ لا ولا أنا أود أن أغير من سلوك الطفل ؛ أو أن أوقف سيل الدموع من أن يجرى على خدي . كلا ، إن موافعى مختلفة - موافق لا يمكن اثباتها أو ردّها إلى أصل ، إنما هي / إنسانية .

بلغت اللامادية (التي تدّين بنشاطها إلى إصرار ديكارت - الذي لم يكن لا مادياً - على ضرورة أن نبدأ من قاعدة لا سبيل إلى الشك فيها ، مثل المعرفة بوجودنا) بلغت ذروتها بإيرنست ماخ عند تحول هذا القرن . لكنها غدت الآن وقد فقدت معظم تأثيرها . لم تعد عصرية .

أما السلوكية ، إنكار وجود العقل ، فلا تزال إلى الآن عصرية . صحيح أنها تمجد الملاحظة ، لكنها تتحدى كل الخبرة البشرية ، كما تحاول أيضا أن تشتت من نظرياتها نظرية أخلاقية كريمة - نظرية الإشراف ، على الرغم من أنه ليس ثمة نظرية أخلاقية تُشتق في الواقع من الطبيعة البشرية . (أكد جاك مونو هذه النقطة ، أنظر أيضا كتابي *المجتمع المفتوح وخصومه*) . إننا نأمل أن تفقد هذه البدعة أثرها يوما ما ، فهي تركز على التسليم اللانقدي بنظرية المعرفة للحس المشترك ، والتي حاولت أن أبين الدفاع عنها .

- ١٠ -

وأنا أرى أن الفلسفة لا يجب أبدا ، ولا يمكن في الحق أبداً أن تُفصل عن العلوم . فالعلم الغربي كله - من الناحية التاريخية - هو نسل التأملات الفلسفية الاغريقية في الكون ، في نظام العالم . أما الأجداد المشترك لكل العلماء ولكل الفلاسفة فهم هوميروس ، وهيسيود ، وقبل السقراطيين . كان المحور المركزي عندهم جميعا هو تفحص بناء الكون ، وموقفنا من الكون ، بما في ذلك مشكلة معرفتنا بالكون . (وهذه المشكلة أراها لا تزال حاسمة بالنسبة لكل فلسفة) . أما الاستقصاء النقدي في العلوم وكشوفها ومناهجها ، فلا يزال سمة تميز الاستقصاء الفلسفي ، حتى بعد أن انفصلت عنه العلوم .

إن كتاب نيوتن *الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية* ، يسم في رأبي الواقعة الكبرى ، أكبر ثورة ذهنية في تاريخ البشرية كله . إنه يسم تحقيق حلم عمره أكثر من ألفي عام ؛ إنه يسم نضوج العلم وانفصاله عن الفلسفة . ظل نيوتن ، مثل كل حبار العلماء ، فيلسوفاً ؛ وظل مفكرا نقديا ، باحثا ، متشككا في نظرياته هو نفسه . هكذا نجده يكتب في خطابه إلى بنتلي (في ٢٥ فبراير ١٦٩٣) عن نظريته التي تتضمن الفعل من بُعد :

أما أن تكون الجاذبية متأصلة وملازمة وأساسية للمادة ،
بحيث يمكن للجسم أن يؤثر في آخر بعيد عنه فهو
أمر عندي منافي للعقل حتى لأعتقد أن ليس هناك أبداً من قد
يكشفه من كل نوى الموهبة الحق في المواضيع الفلسفية .

ولقد كانت نظريته عن الفعل من بعد هي التي قادت إلى الارتائية والصوفية .
حاجّ بلّته إذا كان لكل المناطق البعيدة في الفضاء الهائل أن تتفاعل قوريا مع بعضها
بعضاً ، فإن السبب لا بد أن يكون هو وجود كيان واحد في نفس الوقت بكل مكان -
وجود الله . هكذا كانت محاولة حل مشكلة التأثير من بعد هي التي قادت نيوتن إلى
نظريته الصوفية ، التي يرى فيها الفضاء مركزاً لاجساس الخالق ، النظرية التي تجاوز
فيها العلم والتي ضُمَّت الفلسفة التقنية النظرية إلى الدين النظرى . ونحن نعرف أن
ثمة نوافع مماثلة قد حركت أينشتين .

- ١١ -

أقر بأن هناك بالفلسفة لا تزال بعض المشاكل المروعة ، إن تكن في غاية
الأهمية ، مشاكل تجد مكانها الطبيعي بل الأوحى في الفلسفة الأكاديمية : مشاكل
النطق الرياضي مثلا ، أو بشكل أعم ، مشاكل فلسفة الرياضيات . ولقد أثر في كثيرا
ما تم في قرننا هذا من انجاز مذهل بهذه المجالات .

أما بخصوص الفلسفة الأكاديمية على وجه العموم ، فيقلقني أثر من دأب
بيركلي على تسميتهم " الفلاسفة الصغار " . النقد هو دم الحياة للفلسفة ، لا ريب في
ذلك . لكن علينا أن نتجنب المماحكة . أمر مهلك حقا ذلك النقد الصغير لنقاط صغيرة
دون فهم لمشاكل الكون الكبرى ، للمعرفة البشرية ، للأخلاقيات ، للفلسفة السياسية ،
دون اة حادة مخلصة لحظها . يبدو الأمر وكل في كل فقرة مطبوعة يمكن بيع
المجهود أن يُساء فهمها أو يُساء تفسيرها ، في كل فقرة كهذه ما يكفي لتبرير كتابة
ورقة فلسفية نقدية أخرى . والمدرسة اللاهوتية - في معناها الأسوأ - زاخرة بمثل

هذا ؛ كل الأفكار الهائلة مدفونة في فيض من الكلمات . في نفس الوقت ، يبدو أن محرري الكثير من المجلات يقبلون الآن عجرفة ما وبذاعة - كانت يوماً أمراً نادراً في أدبيات الفلاسفة - ويعتبرون ذلك دليلاً على جسارة التفكير والأصالة .

إنني اعتقد أن مهمة كل مفكر أن يترك الموقف المتميز الذي يحتله . إن من واجبه أن يكتب بأبسط وأوضح ما يستطيع ، بأفضل صورة متحضرة ممكنة . لا يجب أبداً أن ينسى تلك المشاكل الكبرى التي تكتنف البشر ، والتي تحتاج إلى فكر جديد جسور وحليم ، ولا التواضع السقراطي لمن يعرف ضلالة ما يعرفه : أما تجاه الفلاسفة الصغار ومشاكلهم الصغيرة ، فإني اعتقد أن المهمة الرئيسية للفلاسفة هي التأمل النقدي في الكون وفي موقفنا في الكون ، بما في ذلك قدرتنا على المعرفة وقدراتنا على الخير والشر .

- ١٢ -

ربما كان لي أن أختتم هذا ببعض من فلسفة غير أكاديمية حقاً .

تُسبب إلى واحد من رجال الفضاء الذين زاروا القمر ، في أول رحلة إليه ، ملحوظة بسيطة حكيمة قالها بعد عودته (وأنا أنقل هنا عن الذاكرة) : " لقد رأيت في حياتي الكثير من الكواكب ، لكن ليس مثل الأرض أبداً " . وأنا أعتقد أن هذه ليست فقط حكمة ، وإنما هي حكمة فلسفية . إننا لا ندرك روعة أن نحيا فوق هذا الكوكب الصغير المدهش ، أو لماذا وجدت ثمة حياة كهذه على كوكبنا لتجعله جميلاً هكذا ؛ لكن ، ما نحن ذا ، و الأرض تعطينا كل سبب كي نمتلئ دهشة وكي نشعر بجميلها علينا . إنها أقرب ما تكون إلى المعجزة . العلم يقول إن الكون يكاد يخلو من المادة ؛ وحيثما توجد مادة فإنها تكون في حالة تشوش واضطراب لا تسمح بالسكنى . ولقد تكون هناك كواكب أخرى تحمل الحياة ، لكننا إذا أخذنا منطقة في الكون حيثما اتفق ، فإن احتمال أن نعثربها على كوكب يحمل الحياة سيكون صفرًا (و الاحتمال محسوب على أساس ما نعرفه في علم الكونيات المعاصر الغامض) .

التسامح والمسئولية الفكرية

(عنوان مسروق من زينوفانيس و فولتير)

طلب منى هنا أن أعيد محاضرة ألقيتها فى توينجن عن دعوى " التسامح والمسئولية الفكرية " . وهذه المحاضرة مهداة إلى نكرى ليوبولد لوكاس ، العالم المارخ ، رجل التسامح والانسانية الذى أصبح ضحية التعصب واللاإنسانية .

فى ديسمبر ١٩٤٢ ، وفى عمر السبعين ، أودع الدكتور ليوبولد لوكاس وزوجته فى السجن بمعسكر الاعتقال فى تريزيشتال ، حيث عمل خاقاما : مهمة شاقة للغاية . ولقد مات هناك بعد عشرة أشهر . بقيت زوجته نورا فى هذا المعسكر مدة ثلاثة عشر شهرا بعده ، حيث عملت كعمروضة . وفى أكتوبر ١٩٤٤ رُحلت إلى بوانده مع ١٨٠٠٠ سجين آخر ، وهناك قُتل .

كان مصيرا رهيبا . وكان هذا مصير أعداد لا تحصى من الناس ، ناس يحبون غيرهم من الناس ، ناس حاولوا مساعدة غيرهم من الناس ، ناس أحبهم غيرهم

محاضرة ألقى بجامعة توينجن فى ٢٦ مايو ١٩٨١ . وأعيدت فى فيينا ربيع عام ١٩٨٢ . ترجمتها من الألمانية إلى الإنجليزية ميلينا ميرو ، وقامت لورا ج . بينيت ببعض التنقيحات الطفيفة . قام المؤلف بنفسه بترجمة الأشعار إلى الإنجليزية .

بجنا عن عالم أفضل

من الناس ، وحاول هؤلاء أن يساعدهم ، كانت لهم أسر ، تمزقت ، و تحمطت ، وأبيدت .

لا أنوى هنا أن أتحدث عن هذه الأحداث الرهيبة . فمهما قلنا ، أو حتى فكرنا ، فسيبدو الأمر وكأنه محاولة للتقليل من شأن وقائع تتحدى الخيال .

- ١ -

ويستمر الرعب ، اللاجئين من فيتنام ؛ ضحايا بول بوط في كمبوديا ؛ ضحايا الثورة في إيران ؛ اللاجئين من أفغانستان ؛ اللاجئين العرب من إسرائيل ؛ المرة بعد المرة ، أطفال ونساء ورجال يصبحون ضحايا المتعصبين المجانين . ماذا يمكن أن نقوم به لنمنع وقوع هذه الحوادث البشعة ؟ أئمة ما يمكننا عمله ؟

إجابتي هي : نعم . إننى اعتقد أن هناك الكثير مما يمكننا نحن عمله . وعندما أقول " نحن " فإننى أعنى المثقفين ، المهتمين بالأفكار ، لاسيما القادرين منا على القراءة ، و - ربما - الكتابة .

لماذا أعتقد أننا نحن المثقفين قادرين على المساعدة ؟ لأننا ببساطة ، نحن المثقفين ، قد تسببنا فى أفظع الأضرار ، منذ آلاف السنين . القتل الجماعى باسم فكرة ، عقيدة ، نظرية ، دين - كل هذا من صنع أيدينا ، من ابتكارنا ، من ابتكارنا نحن المثقفين . سنكسب الكثير لو أننا تمكُّنا فقط من وضع حدٍّ لوقوف إنسان فى مواجهة آخر - وكثيرا ما يحدث هذا بحسن نية . ليس من يستطيع القول إنه من المستحيل أن نوقف هذا .

تقول أهم الوصايا العشر : إياك أن تقتل ! إن هذه الوصية تحمل تقريبا كل الاخلاقيات . أما الصياغة التى قدمها شوينهاور - مثلا - للأخلاقيات ، فليست سوى استطراد لأهم الوصايا هذه . إن أخلاقيات شوينهاور بسيطة ومباشرة وواضحة . هو يقول : " لا تؤذ أحدا ، ساعد الجميع بقدر ما تستطيع ! " .

لكن ، ما الذي تُرى قد حدث عندما نزل موسى أول مرة من فوق جبل سيناء معه الألواح الحجرية ، قبل حتى أن يعلن الوصايا العشر ؟ لقد شهد ضللاً رهيباً ، بدعة العجل الذهبي . هنا نسي موسى كل شيء عن وصية " إياك أن تقتل " ، و صاح (سفر الخروج : ٢٢) :

من يقف منكم إلى جانب الرب ؟ قليلات إلى
ثم قال لهم ، رب إسرائيل يقول ، ليضع كل سيفه إلى جانبهِ ،
..... وليقتل كل رجل أخيه ، وليقتل كل رجل رفيقه ، وليقتل كل
رجل جاره في ذلك اليوم سيقط هناك من القتلى نحو ثلاثة
آلاف رجل .

ربما كانت هذه هي البداية . أما الشيء المؤكد فهو أن الأمور قد أخذت تمضي على هذا المنوال : في الأرض المقدسة ، وفي الغرب هنا بعد ذلك . وفي الغرب على وجه الخصوص بعد أن تبوأ المسيحية وضع الدين الرسمي . أصبحت قصة مروعة للاضطهاد الديني ، و الاضطهاد من أجل الأرثوذكسية . ثم ، فيما بعد - لاسيما في القرنين ١٧ ، ١٨ - تنافست إيديولوجيات أخرى في تبرير الاضطهاد والقسوة والارهاب : القومية ، والعرقية ، و الأرثوذكسية السياسية ، وغيرها من الديانات .

وخلف افكار الأرثوذكسية والهرطقة ، تختبئ صفار الرذائل : تلك التي يزرع إليها المتقنون بخاصبة : الفطرسية ، الاعتداد بالنفس الذي يقترب من الدوجماطية ، الغرور العقلي . كل هذه من صفار الرذائل - وليست من كبائرنا كالقسوة .

- ٢ -

يلعب عنوان هذه المحاضرة (التسامح والمسئولية الفكرية) إلى حجة لأوتاتير (ابي التتوير) في الدفاع عن التسامح . تسأل أوتاتير " ما التسامح ؟ " ، و اجاب (و الترجمة هنا بتصرف) :

التسامح هو النتيجة الحتمية لإدراكنا أننا لسنا معصومين من
الخطأ . البشر خطأون . نحن نخطئ طول الوقت .

نعوذ بالله من فلول الحمقات . هذا هو المبدأ الأول للحق الطبيعي .

فولتير هنا يناشد أمانتنا الذهنية : علينا أن نعتزف بخطائنا ، بأننا لسنا معصومين من الخطأ ، بجهلنا . كان فولتير يعرف جيداً بوجود المتعصبين المقتنعين تماماً بأرائهم . لكن ، هل اقتناعهم صادق حقاً ؟ هل اختبروا بصدق أنفسهم وأسباب اعتناقهم لهذه المعتقدات ؟ أليس موقف النقد الذاتى جزءاً من كل أمانة ذهنية ؟ أو ليس التعصب دائماً محاولة يُقرق بها الفرد ما لم يعترف به من كبريائه فيُصبح بحيث لا يدركه الإدراك كله ؟

أما مناقشة فولتير لتواضعنا الذهني ، بل - وهو الأهم - لأمانتنا الذهنية ، فقد كان لها أثر كبير على مفكرى عصره . أود أن أعرض هذه المناقشة هنا .

كان السبب الذي أغطاه فولتير تعصيداً للتسامح هو أن على كل منا أن يففر حماقات الآخر . ولقد وجد فولتير - على حق - أن ثمة حمافة شائعة ، هي التعصب ، يصعب أن تتسامح فيها . حدود التسامح تنتهى هنا . فإذا منحنا التعصب الحق في أن يُحتَمَل ، فإننا ندمر التسامح ، ونحطم الدولة الدستورية . لقد كان هذا هو مصير جمهورية فايمار .

ولكن ، وبغض النظر عن التعصب ، فهناك لا تزال حماقات أخرى لا يجب أن نحتملها : أولها تلك الحمافة التي تجعل المثقف يتبع آخر البدع ؛ بدعة تسببت في أن يتبنى الكثير من الكتاب أسلوباً غامضاً مؤثراً ، الأسلوب المُلغز الذي نَقَّده جوته بعنف في *فاوست* (مثلاً جنول ضرب العُرافة) . وهذا الأسلوب ، أسلوب الكلمات الكبيرة الغامضة ، أسلوب الكلمات الطنانة غير المفهومة ، هذه الطريقة في الكتابة : لا يجب أن نقبلها أكثر من ذلك ، لا ولا يجب أن يطبقها المثقفون . إنها غير مسئولة ذهنيًا . إنها تحطم الحس المشترك الضمحي ؛ إنها تحطم العقل ؛ إنها تجعل الفلسفة المسماة *النسبوية* ممكنة ، وهذه فلسفة تعادل الدعوى القائلة إنه من الممكن بالحجة الدفاع عن كل الدعوى بنفس القوة تقريباً . كل شيء جائز ! هذا يؤدي دعوى النسبوية إلى الفوضى ، إلى اللامشرعية ؛ إلى حكم العنف .

قادتنا إذن فكرة " التسامح والمسئولية الفكرية " إلى قضية النسبوية .

هذا أورد أن أقرن بين النسبوية وبين موقف آخر عادة ما يلتبس بالنسبية ، بينما هو مختلف في الواقع عنها تماما . كثيرا ما وصفتُ هذا الموقف *بالتعديدية* ؛ لكن هذا لم يؤد إلا إلى سوء الفهم هذا ، وبذا فسأطلق عليه اسم *التعديدية النقدية* . وبينما تقوم النسبوية ، الناشئة عن صيغة رخوة من التسامح ، إلى حكم العنف ، فإن التعديدية النقدية يمكن أن تسهم في ترويض العنف .

تصبح فكرة *الحقيقة* ذات أهمية قصوى عندما نود التمييز بين النسبوية وبين التعديدية النقدية .

النسبوية هي الوضع الذي يؤكّد فيه كل شيء ، أو عمليا كل شيء ، ومن ثم لا شيء . كل شيء صحيح ، أو لا شيء . وعلى هذا فالحقيقة مفهوم بلا معنى .
والتعديدية النقدية هي الوضع الذي يُسمح فيه لكل النظريات - أو أكبر عدد منها - بأن تتنافس مع كل النظريات الأخرى ، وذلك *لمصلحة البحث عن الحقيقة* . تتضمن المنافسة الجدل العقلي للنظريات ، والحذف النقدي لها . لابد أن يكون الجدل عقليا - وهذا يعني ضرورة أن يكون هذا الجدل معنيا بالحقيقة في النظريات المتنافسة: تكون النظرية التي تبدو الأقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هي الأفضل ، لتحل النظرية الأفضل محل النظريات الأخرى . إننا نراهن إذن على قضية الحقيقة .

- ٣ -

إن لفكرة الحقيقة الموضوعية وفكرة البحث عن الحقيقة أهمية حاسمة هنا .
كان زينوفايتس - في عصر ما قبل سقراط - أول مفكر طور نظرية الحقيقة ، وربط فكرة الحقيقة الموضوعية بالفكرة الجوهرية القائلة بأن البشر غير معصومين من الخطأ . ولد عام ٥٧١ ق . م . في أثينا بآسيا الصغرى ، وكان أول إغريقي يكتب النقد الأدبي ؛ كان أول فيلسوف أخلاقي ؛ أول من طور نظرية نقدية للمعرفة البشرية ؛ أول موحّد نظري .

كان زينوفانيس مؤسس تقليد ، مؤسس طريقة في التفكير ينتمي إليها - من بين آخرين - سقراط ، وإراسموس ، ومونتين ، ولوك ، و هيوم ، وفولتير ، و ليسنج . يسمى هذا التقليد أحيانا باسم المدرسة الارتيايية . و مثل هذا التعريف يقود بسهولة إلى سوء الفهم . يقول قاموس أكسفورد الموجز مثلا : " الارتيايى شخص يرتاب في حقيقة المذاهب الدينية ، شخص لا أدرى ... ملحد ، أو يتخذ رؤية كلية . لكن الكلمة اليونانية التى اشتقت منها الكلمة (كما يقول نفس القاموس) تعنى : " يتطلع " ، " يحقق " ، " يفكر مليا " ، " يبحث " .

لابد أن كان هناك من بين الارتياييين (بالمعنى الاصلى الكلمة) الكثيرون من المتشككين بل وربما أيضا من المتخوفين . أما الحركة المشنومة التى عادت بين كلمتى " ارتيايى " و " متشكك " فريما كانت حركة مأكرة من المدرسة الرواقية أرادت بها أن تهزأ من مناسباتها . على أية حال فإن الارتياييين زينوفانيس ، و سقراط ، وإراسموس ، ومونتين ، ولوك ، وفولتير ، و ليسنج ، كانوا جميعا إما مؤمنين أو ريبين . و أما ما كان يجمع بين أعضاء هذا التقليد الارتيايى - و منهم الكاردينال نيكولاس دأكوزا ، وإراسموس روتردام - و ما أشترك أنا فيه معهم ، فهو أننا نؤكد على الجهل البشرى . من هذا يمكن أن نشير إلى نتائج أخلاقية هامة : التسامح ، إنما ليس / التسامح فى التعصب أو فى العنف أو فى القسوة .

كان زينوفانيس شاعرا نوارا ، تتلمذ على هوميروس و هيسايود ، و نقد الاثنين . كان نقده أخلاقيا و ترويا . عارض جدل هوميروس و هيسايود القائل إن الآلهة تسرق و تكتب و تزنى . وقاده هذا إلى نقد مذهب هوميروس عن الآلهة . و كانت أهم نتائج هذا النقد اكتشاف ما نسميه اليوم باسم " التشبيه " (خلق الصفات البشرية على الآلهة) : الاكتشاف بأن ليس علينا أن نلخذ ملأخذ الجد كل القصص الاغريقية عن الآلهة ، لأنها تمثل الآلهة فى صورة بشر . هنا ربما كان لى أن اقتبس بعضا من حجج زينوفانيس الشعرية .

يقول الحبشيون إن آلهتهم سود مبطور الأنث
بينما يقول الثراسيون إن آلهتهم زرق العيون حمراء الشعر

لكن لو ان للماشية أو الخيول أو الأسود أيادٍ يمكن أن ترسم
و يمكن أن تتحت التماثيل مثل البشر ، فستتمكن الخيول من
أن ترسم الهتها

لتشبه الخيول ، و مستشبه آلهة الأبقار
الأبقار ، و سيقوم كل بتشكيل أجسام
للهتها تشبه النوع الذي يرسمها .

بهذه الحجة وضع زينوفانيس نفسه في مشكلة : كيف يكون لنا أن نفكر في
الآلهة بعد أن نقد التشبيه " هذا ؟ لدينا أربع شظايا تحمل جزءاً من إجابته . كانت
إجابته توحيدية بالرغم من أن زينوفانيس - مثل لوثر عندما ترجم الوصية الأولى - قد
لجأ إلى استخدام " آلهة " بالجمع عند صياغته لفكرته عن التوحيد :

ثمة إله واحد ، هو وحده الأكبر من بين الآلهة و من بين الرجال ،
لا يشبه البشر ، لا عقلاً و لا جسماً ،
يبقى دائماً في مكان واحد ، لا يتحرك أبداً ،
لا و لا يليق به أن يتحرك هنا أو هناك ،
نون مجهود يحكم مملكته ، بمجرد التفكير و القصد
كله نظر ، كله فكر ، كله سمع .

هذه هي الشظايا التي تقدم بياناً عن لا هوت زينوفانيس التاملي .

الواضح أن هذه النظرية الجسدية تماماً كانت عند زينوفانيس حلاً لمشكلة
عويصة . و الواقع أنها قد خطرت له كحل لأكبر المشاكل ، مشكلة الكون . ليس من
يشك ، بين من يعرف شيئاً عن سيكولوجيا المعرفة ، في أن هذا التبصر الجديد ، عند
مبتكره ، كان يبنو له إلهاماً .

و على الرغم من هذا ، فما هو زينوفانيس يقول بكل وضوح و أمانه إن نظريته
ليست بكثر من افتراض حدسي . كان هذا نصراً للنقد الذاتي لا يبارى ، نصراً
لاماتته الذهنية و لتواضعه .

ثم أنه زينوفانيس قد عمم هذا النقد الذاتى بطريقة اعتقد أنها تميزه : كان واضحاً له أن ما اكتشفه عن نظريته - تعنى أنها ليست بأكثر من افتراض حدسى ، على الرغم مما لها من قوة اقناع بدئية - لابد أن يكون صحيحاً بالنسبة لكل النظريات البشرية : كل شيء ليس سوى افتراضات حدسية . و عندى أن فى هذا ما يكشف لنا عن أنه لم يكن سهلاً عليه أن يعتبر نظريته فرضاً حدسياً .

وضع زينوفانيس نظريته النقدية عن المعرفة - أن كل شيء هو فرضٌ حدسى - فى ستة أبيات من الشعر جميلة :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية . فلا أحد يعرفها

وإن يعرفها أحد ؛ لا عن الآلهة

و لا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء .

وحتى لو حدث بالمصادفة أن نطق

بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :

فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوكاً من التخمينات .

هذه الأبيات الستة تحتوى على أكثر من مجرد نظرية عن لا يقينية المعرفة البشرية . إنها تحتوى على **نظرية المعرفة الموضوعية** . ذلك لأن زينوفانيس يخبرنا هنا أنه : بينما قد يكون بعض ما أقوله صحيحاً ، فإننى **لن أعرف** لا أنا ولا غيرى أنه صحيح . وهذا يعنى أن الحقيقة موضوعية : إن الحقيقة هى تتأطر ما أقول مع الواقع ؛ سواء **عرفت** أو **لم أعرف** بوجود التناظر .

وبجانب ذلك فإن الأبيات الستة تحوى نظرية أخرى غاية فى الأهمية . إنها تحمل إشارة إلى الفرق بين **الحقيقة الموضوعية** و **اليقين الذاتى** للمعرفة . ذاك لأن الأبيات الستة تقر بأنه حتى عندما أعلن أكمل حقيقة ، فإننى لا أستطيع أن أعرف هذا يقين . ليس ثمة معيار للحقيقة غير معصوم من الخطأ : من المستحيل ، أو يكاد يكون من المستحيل ، أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ .

غير أن زينوفانيس لم يكن متشائماً يستمواوچيا . كان باحثاً ؛ ولقد تمكن خلال سنى حياته الطويلة ، و عن طريق إعادة الفحص النقدية ، من أن يحسن الكثير

من المفترضاات الحسسية ، بل ونظريات العلية على وجه الخصوص . هذه هي كلماته :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية

عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن

و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل .

ثم ان زينوفانيس يفسر لنا أيضا ما يعنيه بقوله " نعرف الأشياء بشكل أفضل " : إنه يعنى الاقتراب من الحقيقة الموضوعية : القرب من الحقيقة ، التشابه مع الحقيقة . ذلك لأنه يقول فى واحد من افترضاات الحسسية :

هذه الأشياء ، التى قد نحسها ، تشبه الحقيقة .

و من المحتمل أن يكون بكلمة " نحسها " فى هذه الشظية ما يشير إلى نظرية التوحيد لدى زينوفانيس .

ربما كان لنا أن نفرد النقاط التالية فى نظرية زينوفانيس عن الحقيقة و المعرفة البشرية :

١- تتألف معرفتنا من عبارات .

٢- تكون العبارات إما صحيحة أو خاطئة .

٣- الحقيقة موضوعية : إنها تتألف من محتوى العبارة مع الوقائع .

٤- حتى عندما نعبر عن أكمل حقيقة ، فإننا لن نعرف ذلك - نعى أننا أبدا لن نعرفها بيقين .

٥- لما كانت " المعرفة " بالمعنى المكلف للكلمة تعنى " المعرفة اليقينية " ، فلا يمكن أن يكون ثمة معرفة . لن يكون سوى " المعرفة الحسسية " ، فكل شيء ليس إلا نسيجا محبوبا من التخمينات .

٦- لكننا نستطيع فى معرفتنا الحسسية أن نتقدم نحو شيء أفضل .

٧- المعرفة الأفضل هي الاقتراب الأفضل من الحقيقة

٨- لكن تبقى المعرفة دائماً حدسية - نسيجاً من التخمينات

من المهم لفهم نظرية زينوفاينيس عن الحقيقة أن نؤكد أن زينوفاينيس كان يفرق بوضوح بين الحقيقة الموضوعية وبين اليقين الذاتى. إن الحقيقة الموضوعية هي تتأطر العبارة مع الوقائع، سواء عرفنا هذا - عرفناه بيقين - أو لم نعرف. وعلى هذا، فلا يجب أن نخلط بين الحقيقة وبين اليقين أو المعرفة اليقينية. إن من يعرف شيئاً بيقين هو من يعرف الحقيقة. لكن يحدث كثيراً أن يحسب أحدهم شيئاً دون أن يعرفه بيقين، ويحدث أن يكون حدسه صحيحاً فعلاً لأنه يناظر الوقائع. كان زينوفاينيس، على حى، يعنى أن هناك الكثير من الحقائق - الحقائق الهامة - التي لا يعرفها أحد بيقين؛ وأن هناك الكثير من الحقائق التي لا يمكن لأحد أن يعرفها، وإن كان هناك من قد يحسبها. ثم أنه كان يعنى أيضاً أن هناك من الحقائق ما لا يمكن لأحد أن يحسبها.

والمق أن فى كل لغة يمكن بها أن نتحدث عن متواليات لا نهائية من الأعداد الطبيعية، هناك تنويع لا نهائية من العبارات الواضحة غير الغامضة (مثلاً: $217 = 2 + 2$). وكل من هذه العبارات إما صحيحة، أو إذا كانت خاطئة فسلبيها صحيح. وعلى هذا فهناك عدد لا نهائى من القضايا الصحيحة المختلفة. ومن هذا نستخلص وجود عدد كبير لا نهائى من القضايا الصحيحة التي لن نتكهن أبداً من معرفتها - عدد كبير لا نهائى من الحقائق التي لا سبيل إلى معرفتها.

وسنجد حتى فى أيماننا هذه فلاسفة يقولون إن الحقيقة لا تكون جوهرية بالنسبة لنا إلا إذا امتلكناها؛ إلا إذا عرفناها بيقين. على أن لمعرفتنا بوجود معرفة حدسية أهمية كبرى. هناك حقائق لا يمكن أن نقرب منها إلا بالبحث الشاق. إن سبيلنا عادة ما يلتوى ليمر من خلال الخطأ. وبدون الحقيقة لن يكون ثمة خطأ (و بدون الخطأ لا عصمة من الخطأ).

كانت بعض الرؤى التى عرضتها حالاً واضحة لى إلى حد بعيد ، حتى قبل أن أقرأ شذرات زينوفانيس - التى ربما لم يكن لى أن أفهمها لولا هذه الرؤى . لقد أصبح واضحاً لى من خلال أينشتين أن أفضل معرفتنا حدسى ، أنها نسيج محبوبك من التخمينات . ذاك لأنه قد أبرز أن نظرية الجاذبية لنيوتن - مثل نظرية الجاذبية لاينشتين - هى معرفة حدسية ، على الرغم من نجاحها الهائل ؛ كما أن نظرية أينشتين ، مثل نظرية نيوتن ، هى على ما يبدو ليست سوى اقتراب من الحقيقة .

لننى أعتقد أنه لولا أعمال نيوتن وأينشتين لما اتضحت لى أبداً أهمية المعرفة الحدسية ؛ لذا سألت نفسى ؛ كيف أمكن أن تصبح الصورة واضحة أمام زينوفانيس منذ ٢٥٠٠ عام ؟ ربما كانت إجابة هذا السؤال هى : قبل زينوفانيس فى البداية الصورة الهوميريوسية للكون - تماماً مثلما قبلت أنا الصورة النيوتونية للكون . ثم تحطم اعتقائيه ، مثلما تحطم اعتقائى ؛ عنده بسبب تقديده لهوميروس ، و عندى بسبب نقد أينشتين لنيوتن . استبدل زينوفانيس ، مثل أينشتين تماماً ، بصورة الكون المنتقدة صورة أخرى ؛ وكان الاثنان يدركان أن صورتهم الجديدة للكون هى مجرد فرض حدسى .

أدركت أن زينوفانيس قد سبقنى فى نظريتى للمعرفة الحدسية منذ ٢٥٠٠ سنة . ولقد علمنى هذا أن أكون متواضعاً . لكن فكرة التواضع الذهنى هى الأخرى كانت هناك من نديم . لقد سبقنا إليها سقراط .

كان سقراط هو المؤسس الثانى - الأكثر تأثيراً - للتقليد الارتياضى . علمنا : إن الحكيم هو من يعرف أنه ليس حكيماً .

لقد توصل سقراط ، و معه فى نفس الوقت تقريباً ؛ ديموقريطس ، كل على حدة ، إلى نفس الكشف الاخلاقى . قال كلاهما بنفس الكلمات تقريباً : " أن تطلم وتقاسى ، خير من أن تطلم " .

ربما كان لى أن أدعى أن هذه البصيرة - على الأقل عندما تصطبحها معرفة
بمسألة ما نعرفه - تؤدي ، كما علمنا فوليتز بعد ذلك بكثير ، إلى التسامح .

- 0 -

أتحول الآن لأعالج الأهمية المعاصرة للفلسفة ذاتية النقد للمعرفة .

لا بد أولاً أن أناقش الاعتراض الهام التالي : قد يقول البعض إنه من الصحيح
أن زينوفانيس وديموقريطس وسقراط لم يعرفوا شيئاً ، وأن قد كانت لهم الحكمة
لأنهم افتقارهم إلى المعرفة ، بل وربما كانوا أحكم عندما اتخذوا موقف تشددان
المعرفة أو البحث عنها . ولا نزال نحن - أو على وجه التحديد علمائنا - يتقبون وراء
المعرفة وبيحثون عنها . لكن علماء اليوم لا يتقبون فقط ، إنما هم يكتشفون . ولقد
اكتشفوا الكثير : الكثير حقاً ليشكل حجم معارفنا العلمية اليوم مشكلة . هل من
الصواب إذن أن نستمر إلى الآن بكل صدق في بناء فلسفتنا للمعرفة على دعوى
سقراط بافتقارنا إلى المعرفة ؟

الاعتراض صحيح ، وإنما فقط في ضوء أربع نقاط إضافية غاية في الأهمية .
أولاً : عندما يُقترح أن العلم يعرف الشيء الكثير ، فإن هذا يكون صحيحاً ،
لكن كلمة " المعرفة " تُستخدم هنا - دون وعي منا على ما يبدو - بمعنى يختلف تماماً
عما كان يقصده زينوفانيس وسقراط ، وأيضاً عن المعنى اليومي الدارج الآن لكلمة
" معرفة " . ذلك أننا نغنى " بالمعرفة " دائماً " المعرفة اليقينية " . فإذا ما قال أحدها " أنا
أعرف أن اليوم هو الثلاثاء ، لكنني لست متيقناً من أن اليوم هو الثلاثاء " ، قلنا إنه
يناقض نفسه ، أي أنه يُنكر في النصف الثاني من جملة ما قاله في نصفها الأول .

نحن معرفتنا العلمية لا تزال معرفة غير يقينية . إنها مفتوحة للمراجعة . إنها
تتألف من حوسب تخضع للاختبار ، من فبروض - على أفضل الأحوال فبروض
تعرضت لأقصى الاختبارات ، لكنها لا تزال مجرد حوسب . هذه هي النقطة الأولى ،

وهي في ذاتها تبرير كامل لتأكيد سقراط على افتقارنا للمعرفة ، و الملاحظة زينوفانيس باننا حتى عندما نتطرق بالحقيقة ، فإن نعرف إن كان ما قلناه صحيحا .

أما النقطة الثانية التي يجب أن تضاف إلى الاعتراض على أننا نعرف الكثير ، فهي الآتي : مع كل إنجاز علمي ، مع كل حل افتراضي لمشكلة علمية ، يزداد عدد المشاكل غير المحولة و تزداد درجة صعوبتها . و الحق أنها تزداد بأسرع من زيادة الطول . ولقد يمكننا فعلاً أن نقول إنه بينما تكون معرفتنا الفرضية متناهية ، فإن جهلنا لا متناه . وليس هذا فقط : ذلك أن العالم عند العالم الأصيل ، الذي يحس بالمشاكل غير المحولة ، يصبح - بمعنى واقعي جدا - أقرب وأقرب إلى الأحمية .

و النقطة الثالثة هي ما يلي : عندما نقول إننا نعرف اليوم أكثر مما كان يعرفه زينوفانيس أو سقراط ، فربما كان من الخطأ أن نأخذ كلمة " نعرف " بمعنى ذاتي . ربما لا يعرف أي منا أكثر ، إنما نعرف أشياء مختلفة . ثمة نظريات معينة ، فروض معينة ، حدوس معينة ، قد استبدلنا بها أخرى ، لا ننكر أنها أفضل : أفضل بمعنى أنها اقتراب أفضل من الحقيقة .

ولقد نسمى محتوى هذه النظريات ، الفروض ، الحدوس ، باسم المعرفة بالمعنى الموضوعي ، في مقابلة المعرفة الذاتية أو الشخصية . وعلى سبيل المثال فإن محتوى موسوعة في الفيزياء هو معرفة موضوعية أو لا شخصية - و افتراضية طبعاً : إنها تتجاوز بمراحل ما يمكن لأعظم الفيزيائيين أن يعرفه . ولقد نسمى ما يعرفه الفيزيائي - أو بشكل أدق ، ما يحده الفيزيائي - معرفة شخصية أو ذاتية . وكلا النوعين من المعرفة - اللاشخصية و الشخصية - هما في الجوهري افتراضيتان يمكن تحسينهما . لكن المعرفة اللاشخصية أو الموضوعية تزيد الآن كثيراً عن المعرفة الشخصية لأي فرد منا ، ثم أنها تتقدم أيضاً بسرعة يصعب معها على المعرفة الشخصية أو الذاتية أن تجارها ، اللهم إلا في مجالات ضيقة و افتراضات زمنية محدودة ، مجالات تتحول في معظمها دائماً لتصبح مهجورة .

و هذا هو السبب الرابع فى أن يظل سقراط على صواب . ذلك لأن هذه المعرفة المهجورة تتألف من نظريات ظهر خطأها : المعرفة المهجورة ليست معرفة ، على الأقل بالمعنى المألوف للكلمة .

- ٦ -

هناك إذن أربعة أسباب تبين حتى فى عصرنا هذا أن التبصر السقراطى : " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " هذا التبصر لا يزال علائقاً لحد كبير ، بل بكثير مما كان عليه أيام سقراط . ولينا - فى الدفاع عن التسامح - من الأسباب القوية ما يسمح بأن نشفق من هذا التبصر تلك النتائج الأخلاقية التى اشتقها إراسموس ومونتين وفولتير ، وليسنج من بعدهم ، لكن هناك نتائج أخرى

إن المبادئ التى تشكّل الأساس لكل جدل عقلى ، نعنى لكل جدل يجرى بحثاً عن الحقيقة ، هى مبادئ فى الأغلب **أخلاقية** . أود أن أنكر ثلاثة من مثل هذه المبادئ :

(١) مبدأ اللاعصمة : ربما كنت أنا مخطئاً وربما كنت أنت على صواب ، ولا ريب أننا قد نكون سوياً مخطئين .

(٢) مبدأ الجدل العقلى : نريد - بلقضى قدر من اللاشخصية - أن نحاول الحكم على حججنا فى صف نظرية ما أو ضدّها : نظرية تكون واضحة قابلة للنقد .

(٣) مبدأ الاقتراب من الحقيقة : إننا نستطيع فى معظم الأحوال أن نقترّب من الحقيقة أكثر ، فى مناقشة نتجنب فيها الهجوم الشخصى ، يمكن لمثل هذه المناقشة أن تساعدنا فى فهم أفضل ؛ حتى فى تلك الحالات التى لا تصل فيها إلى اتفاق .

ومما يستحق الذكر أن هذه المبادئ الثلاثة مبادئ إستيمولوجية ، وأخلاقية أيضاً ؛ لأنها تعنى من بين ما تعنى ، التسامح ؛ إذا أملتُ فى أن أتعلم منك ،

وإذا أردت أن اتعلم لوجه الحقيقة ، فعلى أن أتحمك ، وعلى أيضا أن أعتبرك ندا لي محتملا ؛ إن الوحدة المحتملة و المساواة بين الجميع تشكل بطريقة ما شرطا أساسيا للرغبة في مناقشة الأمور مناقشة عقلية . ثمة مبدأ نؤكد أنه قد نتعلم من النقاش ، حتى إذا لم يؤد إلى اتفاق ؛ فالمناقشة قد تساعدنا في إلقاء الضوء على بعض أخطائنا

المبادئ الأخلاقية إذن تشكل أساس العلم . وفكرة أن الحقيقة هي المبدأ الأساسي المنظم - المبدأ الذي يوجه العلم - يمكن أن تعتبر مبدأ أخلاقيا .

كما أن البحث عن الحقيقة وفكرة الاقترب من الحقيقة ، كلاهما أيضا من المبادئ الأخلاقية ؛ و مثلهما كذلك فكرة التكامل العقلي وفكرة اللاعصمة من الخطأ ، وكلها تقودنا إلى موقف نقد ذاتي وإلى التسامح .

- ٧ -

و من المهم جدا أننا نستطيع أيضا أن نتعلم في مجال الأخلاقيات .

بتخصص مثال لبعض الاخلاقيات أود أن أوضح هذا المفكرين ، لاسيما لأصحاب المهن الفكرية : للعلماء ، للأطباء ، للمحامين ، للمهندسين ، للمعماريين ؛ للموظفين المدنيين ، و السياسيين - و هؤلاء هم الأهم .

أحب أن أضع أمامكم بعض المبادئ لأخلاقيات مهنية جديدة ، مبادئ ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم التسامح والأمانة الفكرية .

ولهذا سأقوم بادىء ذي بدء بوصف الأخلاقيات المهنية القديمة ، ربما لحد رسم نوع من الكاريكاتير لها ، حتى يمكن مقارنتها بالأخلاقيات المهنية الجديدة التي أقترحها .

ترتكز الأخلاقيات المهنية ، قديمها و جديدها ، بلا جدال ، على مفاهيم الحقيقة و العقلانية و المسؤولية الفكرية . لكن الأخلاقيات القديمة كانت تركز على فكرة

المعرفة الشخصية و على المعرفة اليقينية ، و من ثم على فكرة **السلطة** ؛ بينما ترتكز الأخلاقيات الجديدة على فكرة المعرفة الموضوعية و فكرة المعرفة اللايقينية . و هذا يشير إلى تغير جوهري في طريقة التفكير القاعدية ، و من ثم في الطريقة التي تعمل بها أفكار الحقيقة و العقلانية و الأمانة العقلية .

كان المثال الأعلى القديم هو أن **تمتلك** الحقيقة - الحقيقة اليقينية - و أن **تؤمن** الحقيقة إن أمكن عن طريق دليل منطقي .

و هذا المثال الأعلى - المقبول هذه الأيام إلى حد بعيد - هو فكرة الحكمة **مُشَخَّصة** ، الحكيم ؛ ليست " الحكمة " بمعناها السقراطي ، وإنما بمعناها **الافلاطوني** : الحكيم الذي هو سلطة ؛ الفيلسوف العارف الذي يستحق القوة ؛ الفيلسوف الملك .

كان المفكر القديم يؤمر : كن سلطة ! اعرف كل شيء في مجالك ! و ما أن يُعترف بك كسلطة ، حتى يحميها لك زملاؤك . و لابد لك بالطبع أن تحمي أنت الآخر سلطة زملائك .

ليس في هذه الأخلاقيات التي وصفتها مجال الخطأ . ببساطة ، الأخطاء غير مسموح بها . لا يجب إذن أن نُسَلَّم بالأخطاء . ليس على أن أؤكد أن هذه الأخلاقيات المهنية القديمة متعصبة . كما أنها كانت دائماً مضلة فكرياً ؛ إنها تؤدي (لاسيما في الطب و في السياسة) إلى إخفاء الأخطاء حماية للسلطة .

- ٨ -

هذا سبب اقتراحي أننا في حاجة إلى أخلاقيات مهنية جديدة ، للعلماء في الدرجة الأولى و ليس على وجه الحصر . و أقترح أن تُشيد على الاثنى عشر مبدأ التالية ، التي سأنهى بها محاضرتي :

١- إن معرفتنا الحديثة الموضوعية تمضي لأبعد بكثير مما يمكن لأي شخص واهد أن يتقنه . و على هذا فلا يمكن ببساطة أن توجد " أي سلطة " . و هذا صحيح أيضاً داخل المواضيع المتخصصة .

٢- من المستحيل تجنب كل الأخطاء ، ولا حتى الأخطاء التي هي بطبيعتها مما يمكن تجنبه . العلماء يقعون في الأخطاء طول الوقت . أما الفكرة القديمة بأننا نستطيع تجنب الأخطاء ، ومن ثم فلين من واجبنا أن نتجنبها ، فلا بد أن نتفح : هي ذاتها خاطئة .

٣- طبيعي أن سيبقى من واجبنا تجنب الأخطاء حيثما أمكن . لكن حقيقة أننا نستطيع تجنبها إنما تعنى ضرورة أن ندرك فوق كل شيء صعوبة تجنبها ، وأن ندرك أن ليس من ينجح في ذلك النجاح الكامل . إن ينجح ولا حتى أكبر المبدعين من العلماء الذين يقودهم حدسهم : إن الحدس قد يضلنا .

٤- قد تُحجب الأخطاء حتى في النظريات الجيدة التوثيق ؛ إن المهمة الدقيقة للعالم هي البحث عن مثل هذه الأخطاء . إن ملاحظة خطأ نظرية موثقة جيداً أو تقنية استُخدمت بنجاح ، إنما هي اكتشاف هام .

٥- لا بد أن نعدل من موقفنا نحو الأخطاء . هنا يلزم أن يبدأ إصلاحنا الأخلاقي العملي . فموقف أخلاقياتنا المهنية القديمة يقودنا إلى إخفاء أخطائنا ، لتبقى سرية ولتُنسى بأسرع ما يمكن .

٦- والمبدأ الأساسي الجديد هو أن علينا أن نتعلم من الأخطاء إذا كان لنا أن نتعلم تجنب الوقوع في الأخطاء . إن إخفاء الأخطاء إنما هو الخطيئة الفكرية الكبرى .

٧- لا بد أن نظل دائماً نبحث عن الأخطاء . فإذا وجدناها فعلينا أن نتأكد من تذكرها ؛ لا بد أن نحللها بدقة حتى نصل إلى جوهر الأشياء .

٨- وعلى ذلك فإن الحفاظ على موقف النقد الذاتي والكمال الشخصي يصبح واجباً .

٩- ولما كان علينا أن نتعلم من أخطائنا ، فلا بد أن نتعلم أيضا أن نقبل -
شاكركم - أن يوجه الآخرون انتباهنا إلى أخطائنا . وعندما نقوم نحن
 بدورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم ، فعلينا دائما أن نتذكر أننا قد
 وقعنا نحن أنفسنا في أخطاء . وعلينا أن نتذكر أن أكبر العلماء قد ارتكبوا
 أخطاء . وأنا بالتأكيد لا أريد أن أقول إن أخطائنا هي عادة مما يمكن
 غفرانه : أبداً لا يجوز أن يتوانى انتباهنا . لكن من المستحيل من الوجهة
 البشرية أن نتجنب الوقوع في الأخطاء المرة بعد المرة .

١٠- لابد أن يكون واضحاً في أذهاننا أننا **نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف**
أخطائنا و تصحيحها (و هم يحتاجون إلينا أيضا) ؛ و على وجه
 الخصوص من نشأ منهم بأفكار مختلفة في بيئة مختلفة . و هذا بدوره
 يؤدي إلى التسامح .

١١- لابد أن نتعلم أن النقد الذاتي هو أفضل النقد ؛ لكن **النقد من الآخرين**
ضروري : يكاد يكون له نفس أهمية النقد الذاتي .

١٢- لابد أن يكون النقد العقلي دائما محمداً : يلزم أن يقدم أسبابا محددة :
 لماذا تبدو تقارير معينة ، فروض معينة ، خاطئة ، أو لماذا تبدو حججا معينة
 باطلة . ولابد أن توجه هذا النقد فكرة الاقتراب من الحقيقة الموضوعية . وفي
 هذا المعنى يكون النقد لا شخصيا .

أطلب منكم أن تمتثلوا هذه النقاط مجرد اقتراحات . إن هيفي منها أن
 أوضح أن الفرد منا يمكنه - في مجال الأخلاقيات أيضا - أن يقدم
 اقتراحات مفتوحة أمام الجدل والتحسين .

بماذا يؤمن الغرب ؟

(عنوان مسروق من مؤلف كتاب المجتمع المفتوح)

يؤسفنى أن أقول إن على أن أبدأ بالاعتذار : اعتذار عن عنوان محاضرتى :
 " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . وعندما أفكر فى تاريخ تعبير " الغرب " فإننى أعجب إذ لم
 أتجنبه . لقد شاع هذا التعبير فى انجلترا أساساً من خلال ترجمة كتاب شبينجلر
 "أفول أوروبا " ، إذ أصبح عنوانه بالانجليزية هو " تدهور الغرب " ، ومع أننى بالطبع
 لا أود أن أربط نفسى بشبينجلر ، فإننا لا نعتبره فقط نبياً زائفاً للتدهور الغربى المزعوم ،
 وإنما أيضاً عَرَضاً لتدهور حقيقى ، ليس هو تدهور الغرب : إن ما توهمه نبؤاته
 واقعياً هو تدهور الضمير الفكرى للكثيرين من مفكرى الغرب ، هؤلاء يمثلون انتصار
 العجرفة الذهنية ، نجاح محاولة تضليل الجمهور المتعطش إلى المعرفة ، باستخدام
 الكلمات الطنانة . هم ، باختصار ، يمثلون انتصار الهيكلية والمذهب التاريخى
 الهيجلى ، اللذين صارع شوينهاور ضدّهما منذ أكثر من قرن واعتبرهما الكارثة
 الفكرية لألمانيا .

محاضرة ألقيت فى زيوريخ عام ١٩٥٨ بدعوة من البيرت هوناد ، ونشرت بالألمانية عام

١٩٥٩ .

إن اختياري للعنوان وما قد يشير من أصداء هيكلية ، يدفعني لأن أبدأ محاضرتي بوضع خط واضح يهتدي به بيني وبين الفلسفة الهيكلية . معها التنبؤات بتدهور الغرب وتقدمه .

وعلى هذا فإنني أحب أولاً أن أقدم نفسي . إنني آخر بقايا التنوير ، الحركة التي مضى زمانها منذ أمد طويل ، والتي اتضحت ضحالتها وسذاجتها بشكل مقزز حقاً . وهذا يعني أنني عقلاني ، وأنني أعتقد في الحقيقة وفي العقل البشري . وهو لا يعني بالطبع أنني أعتقد في أن للعقل البشري قوة كلية القدرة . إن العقلاني ليس أبداً من يحاول معارضوه من اللاعقلانيين أن يصوره ؛ شخصاً يسمى جاهداً كي يكون كائنًا عقلانيًا صرفاً ، ويود أن يحول غيره إلى كائنات عقلانية صرفة . هذا بالطبع أمر لا عقلاني تماماً . إن كل شخص معقول - ومن ثم ، على ما أعتقد ، كل شخص عقلاني - يعرف جيداً أن العقل يلعب دوراً متواضعاً جداً في حياة الإنسان ؛ دور التفكير النقدي ، الجدل النقدي . إن ما أعنيه عندما أتحدث عن العقل والعقلانية لا يزيد عن مجرد اقتناع بأننا نستطيع أن نتعلم من خلال النقد ، أعني من خلال الجدل مع الآخرين ومن خلال النقد الذاتي : أنه من الممكن أن نتعلم من أخطائنا ، العقلاني شخص مستعد لأن يتعلم من الآخرين ، ليس فقط بأن يقبل آراءهم ، وإنما بالسماح لهم بنقد آرائه وله بنقد آرائهم ؛ أعني بالجدل النقدي . إن العقلاني الحق لا يؤمن بأن الحقيقة احتكار له أو لغيره . هو يعرف بأننا على الدوام في حاجة إلى أفكار جديدة ، وأن النقد لا يولدها . لكنه يعتقد أن النقد قد يساعد في فصل البر من العصفاء . هو يدرك أيضاً أن رفضنا الفكرة أو قبولها لا يمكن أبداً أن يكون أمراً عقلانياً خالصاً . لكن الجدل النقدي وحده هو الذي قد يساعدنا في أن نرى الفكرة من جوانبها المتعددة ، وأن نحكم عليها حكماً صائباً . لن يجزم العقلاني بالطبع بإمكانية سبر العلاقات البشرية تماماً بالجدل النقدي ؛ فهذا هو الآخر أمر لا عقلاني البتة . لكن العقلاني قد يبين أن الموقف " خذ واعط " - الذي هو الجوهر في الجدل النقدي - أهميته القصوى في العلاقات البشرية الخالصة . إذ سيستطيع العقلاني بسهولة أن يدرك أنه يدين بعقلانيته للآخرين . سيدرك أن الموقف النقدي ليس إلا نتيجة لنقد الآخرين ، وأنك لا

تستطيع أن تتقد نفسك إلا بتقدك للآخرين وتقديمك . ربما أمكننا أن نغير عن الموقف العقلاني بالقول : أنت قد تكون على حق ، وقد أكون أنا على خطأ ؛ وحتى لو لم يمكننا جدلنا من أن نقرر على نحو واضح أيّنا على صواب ، فلنا أن نأمل أن نتمكن من رؤية الأمور بعد الجدل بشكل أوضح . نحن سويا قد نتعلم من بعضنا بعضاً ، طالما أننا لم ننس أن المهم ليس هو : من منا على صواب ، وإنما هو : الاقتراب من الحقيقة الموضوعية . فالحقيقة الموضوعية على أية حال هي ما نسعى سويا من أجله .

هذا باختصار ما أعنيه عندما أعلن أنني عقلاني . لكن ، كان ثمة شيء فوق ذلك في عقلي عندما تحدثت عن نفسي وقلت إنني آخر بقايا التنوير ، في ذهني الأمل الذي ألهم بيستالوزي بأن المعرفة قد تحررتنا - أننا قد نحرر أنفسنا ، عن طريق المعرفة ، من القيود الاقتصادية والروحية ؛ في ذهني الأمل بأن نوقف أنفسنا من سبائتنا اللوجسائي ، كما سماه كانط . وفي ذهني التزام جدّي ، التزام ينحو معظم المفكرين إلى نسيانه ، لاسيما وأن بعض الفلاسفة مثل فيخته وشيلينج وهيجل قد بدأوا يقوضون الأمانة الفكرية . إنني أدعو إلى الالتزام بالأثر تتخذ وغمّة الأنبياء أبداً .

ولقد أخطأ الفلاسفة الألمان على وجه الخصوص خطأ مؤلماً في حق هذه المهمة . ولاشك أنهم قد وقعوا في هذا الخطأ لأن المتوقع منهم كان : أن يظهروا كالأنبيا ، أشبه ما يكونون بالمصلحين البينيين ، القادرين على كشف أعماق أسرار الكون والحياة . هنا ، كما هو الحال في كل مكان ، ينتج الطلب المستمر ، للأسف ، ما يلي الحاجة . كان البحث جارياً عن الأنبياء والقادة ، فظهر الأنبياء والقادة . أما ما نتج عن رد الفعل هذا - لاسيما في اللغة الألمانية - فكان أبعد ما يكون عن المعقول . ولحسن الحظ أن هذه الأشياء أقل شيوعاً في إنجلترا . يزداد إعجابي بإنجلترا فيصبح بلا حدود عندما أقارن بين الوضع في أدبيات اللغتين . ويحسن في هذا الخصوص أن نتذكر أن التنوير قد بدأ بمؤلف فوايتر " أوراق تتعلق بالآلة الانجليزية " ، في محاولة لنقل رصانة إنجلترا الفكرية إلى القارة الأوروبية - ذلك المناخ العقلي الجاف

لانجلترا الذى يختلف تماما عن مناخها الفيزيقي . وهذا الجفاف ، هذه الرصانة ، ليست ببساطة إلا نتيجة لاحترام الانسان لأخيه الانسان : ليس عليك أن تحاول أن تمنعه بأفكارك ، لا ولا عليك أن تحاول فرضها عليه .

و الوضع في ألمانيا ليس هكذا بكل أسف . هناك يرغب كل مفكر في أن يبين أنه يمتلك كل الأسرار النهائية للعالم . هناك يصيح الفلاسفة ، وأيضا الاقتصاديون والأطباء ومعهم على وجه الخصوص السيكلووبيون والأطباء النفسانيون ، يصيحون أنبياء .

أثمة صفة تميز بين هذين الموقفين ؟ موقف رجل التنوير وموقف مَنْ نصب نفسه نبيا ؟ نعم : طريقتهما في الحديث ، في استخدام اللغة . النبوة تتحدث في عبق ، في غموض ، في عظمة . أما رجل التنوير فيتحدث بأبسط ما يستطيع : إنه يسعى إلى أن يفهم . وفي هذا الخصوص ، فإن برتراند راسل هو أستاذنا العظيم . حتى عندما لا تتفق معه فإنك لاشك ستعجب به . إن حديثه يتسم دائما بالوضوح والبساطة والقوة .

لماذا يُقدّر التنوير ببساطة اللغة هذا التقدير السامى ؟ لأن الهدف هو التنوير لا التسلط . إن المرید الأصل للتنوير ، العقلاني الحق ، لا يريد حتى أن يحُث ، ولا حتى أن يدفع . يظل مدركا دائما أنه قد يخطئ . لذا فهو يُجل كثيرا استقلال الآخر ، فلا يحاول أن يفرض نفسه عليه في الأمور الهامة ؛ إنما يريد الاعتراض والنقد . هو يريد أن يثير ويحفز حدة الجدل . هذا ما يقدره . ليس فقط لأن الاقتراب من الحقيقة يكون أفضل مع التبادل الحر للرأى ، وإنما أيضا لأنه يقدر هذه العملية في ذاتها . إنه يحترمها حتى لو بدا له الرأى التاجم عنها خاطئا .

من أسباب عزوف رجل التنوير عن الحث أو الدفع ، أنه يعرف أن ليس ثمة ما يُقدّم أدلة منطقية ، إلا في الحدود الضيقة للمنطق والرياضة . فإذا بسطنا هذا كثيرا قلنا : ليس ثمة ما يمكن إثباته . فلقد يقدم الفرد أحيانا حججا قوية ، ولقد يتفحص كثيرا وجهات نظر مختلفة تفحصا نقديا ، لكن حججنا جميعا - إلا في

الرياضة - لا تكون أبداً نهائية قاطعة . علينا دائماً أن نقدر وزن الحجج والمبررات ، علينا دائماً أن نقرر أو نقدر أيها أثقل وزناً ، تلك المعصدة لهذه الرؤية ، أم تلك المضادة لها . وعلى هذا فإن البحث عن الحقيقة وصياغة الرأي ، دائماً ما يحملان عنصر القرار الحر . وهذا القرار بالتحديد هو ما يجعل للرأي البشرى قيمة .

عن فلسفة جون لوك أخذت فلسفة التنوير هذا التقدير العالي للرأي الحر ، وفي حدسي أن هذا كان النتيجة المباشرة للحروب الدينية الانجليزية - الأوروبية . لقد نتجت عن هذه الصراعات في نهاية المطاف فكرة التسامح الديني ، وهي فكرة ليست أبداً سلبية (أرنولد توينبي ، مثلاً) ، هي ليست فقط تعبيراً عن الضجر ، أو عن التسليم بأن محاولة فرض الامتثال الديني بالإرهاب مهمة يائسة . على العكس من ذلك ، إن التسامح الديني جاء نتيجة للإدراك الإيجابي بأن فرض الامتثال الديني لا قيمة له ، والأ قيمة إلا في اعتناق العقيدة في حرية . وهذا التبصر يدفعنا إلى احترام كل اعتقاد مخلص ، واحترام كل شخص ورايه . هو يؤدي في النهاية - على حد تعبير عمانوئيل كانط ، آخر كبار فلاسفة التنوير - إلى الإقرار بكرامة الإنسان

إن مبدأ كرامة الفرد يعني عند كانط واجب احترام كل شخص واقتناعاته يربط كانط هذا المبدأ بقوة إلى ما يُسمى بالانجليزية ، ولأسباب مفهومة ، باسم " القاعدة الذهبية " . أدرك أيضاً العلاقة الحميمة بين هذا المبدأ وفكرة الحرية : حرية الفكر . كما طلبها بورا من فيليب الثاني (في مؤلف شيلر بعنوان كارلوس) : حرية الفكر التي اعتقد سبينوزا (وكان حتمانياً) أنها غير قابلة للتحويل ، الحرية التي يحاول الطاغية أن يسلبها إياها ، ولا يستطيع .

وبخصوص هذه النقطة الأخيرة ، فإنني اعتقد أننا لم نعد نتفق تماماً مع سبينوزا . فقد يكون من المستحيل حقاً أن تُكَبَّ حرية الفكر تماماً ، لكن قد يمكن كبتها - على الأقل - إلى حد كبير ، فبدون التبادل الحر للرأي لن تكون شمة حرية فكر حقيقية . إننا نحتاج الآخرين كي نضع أفكارنا تحت الاختبار ونكتشف أيها هو الصحيح . إن الجدل النقدي هو أساس الفكر الحر للفرد . وهذا يعني أن حرية الفكر

الحقيقية مستحيلة دون حرية سياسية . تصبح الحرية السياسية إذن شرطا لانتفاع كل فرد منا بعقله ، الانتفاع الكامل .

على أن الحرية السياسية لا تكفلها إلا التقاليد ، الاستعداد التقليدي للدفاع عنها ، للكفاح في سبيلها ، للتضحية من أجلها .

يرى البعض أن العقلانية تتعارض مع كل التقاليد . صحيح أن العقلانية لا تحتفظ في مناقشة كل ، وأى ، تقليد مناقشة نقدية ، لكن العقلانية ذاتها قد بُنيت في الأصل على التقاليد : تقاليد التفكير النقدي ، والجدل الحر ، واللغة البسيطة الواضحة ، والحرية السياسية .

حاولت هنا أن أفسر ما أعنيه بالعقلانية والتنوير ، ولما كنت زاعبا في أن أفصل نفسي عن شبيبتنا من الهيجيليين ، فإنني أعلن أنني عقلاني وعاشق للتنوير ، وأنني آخر من بقي من حركة فلسفية هُجرت من زمان طويل وأصبحت غير عصرية تماما .

لكن ، ربما تسألتم : ليست هذه مقدمة طويلة نوعا ما ؟ ما أهمية هذا كله بالنسبة لموضوعنا ؟ لقد حضرتم إلى هنا لتسمعوا عن الغرب ، و عما يؤمن به الغرب ، فإذا بكم تجلسونني أتحدث عن نفسي وعما أؤمن به ، ولقد تتسألون ، إلى متى ساستمر في إسائة استفلال صبركم ؟

لكن الواقع أنني بالفعل في جوف موضوع المحاضرة . لقد ذكرت لتوى أنني أعرف تماما أن العقلانية والتنوير لم يعودا من الأفكار العصرية ، ويصبح من البسفرة إذن أن أصر على أن الغرب يؤمن بهذه الأفكار ، واعيا بذلك أو غير واع . لكن ، على الرغم من أن معظم المثقفين اليوم يعاملون هذه الأفكار بازدراء ، فإن العقلانية - على الأقل - فكرة دونها لم يكن للغرب حتى أن يبقى . فليس ثمة ما يميز حضارتنا الغربية أكثر من حقيقة أنها مرتبطة بالعلم ارتباطا لا سبيل إلى الخلاص منه . إنها الحضارة الوحيدة التي أنتجت علما للطبيعة ، والتي يلعب فيها هذا العلم دورا حاسما . والعلوم الطبيعية هي المنتج المباشر لعقلانية الفلاسفة الإغريق الكلاسيكيين : قبل السقراطيين .

أرجوكم ألا تسيئوا فهمي : ليست دعواي تلك التي تقول إن الحضارة الغربية تؤمن بالعقلانية - عن وعي أو غير وعي . سأحدث فيما بعد عن معتقدات الغرب ، أما الآن فلقد فقط أن أقرر ، متعيا قرر غيري من قبل ، أن حضارتنا الغربية - من الناحية التاريخية - هي أساساً نتيجة للأسلوب العقلاني للفكر الذي ورثته حضارتنا عن الإغريق . يبدو لي أننا عندما نتكلم عن الغرب - غرب شبينجلر أو غرينا - فإننا نقصد أساساً أن هناك عنصراً عقلانياً في تقاليدنا الغربية .

عندما حاولت أن أفسر العقلانية لم يكن دافعي فقط رغبة في أن أبعد نفسي عن حركات معينة عصرية لا عقلانية ، وإنما أيضاً محاولة أن أطرح أمامكم التقليد العقلاني الذي طالما أسس استخداماته الذي كان له أثر حاسم على حضارتنا الغربية ؛ أثر يمكن معه حقاً أن نميز حضارتنا الغربية بأنها الحضارة الوحيدة التي لعب فيها التقليد العقلاني دوراً بارزاً ، وبمعنى آخر ، كان عليّ أن أتحدث عن العقلانية كي أوضح ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . ولقد كان عليّ في نفس الوقت أن أدافع عن العقلانية لأنها كثيراً ما تُصَحَّف وتُحَرَّف .

ربما كنت قد أوضحت ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . لكن ، لا بد لي أن أضيف أنني عندما أتحدث عن الغرب فإنني أفكر أساساً في بريطانيا . وربما كان هذا لأنني أعيش في بريطانيا ، لكنني أعتقد أن هناك أسباباً أخرى . كانت بريطانيا هي الدولة التي لم ترضخ عندما واجهت هتلر وحدها . فإذا ما عدت الآن إلى السؤال "بماذا يؤمن الغرب ؟" فإنني سأميل أولاً إلى التفكير في تلك الأشياء التي يؤمن بها أصدقائي ، وغيرهم ، في بريطانيا . مؤكداً ليس بالعقلانية ؛ مؤكداً ليس بالعلم وإن كان هذا من صنع العقلانية الإغريقية . على العكس من ذلك : تبدو العقلانية عند الكثيرين وقد فات زمانها ، أما العلم فقد أصبح عند الكثيرين من الغربيين ، أولاً ، شيئاً غريباً ، ثم قدما بعد القنبلة الذرية شيئاً يشعياً لا إنسانياً . إذن بماذا تؤمن الآن ؟ بماذا يؤمن الغرب ؟

فإذا ما تفكرنا بعمق في هذا السؤال ، وحاولنا الإجابة عليه بأمانة ، فإن معظمنا قد يعترف بأننا لا نعرف حقاً بماذا نؤمن . لقد أدرك معظمنا - في وقت أو في آخر - أننا نؤمن بنبي زائف ، وبإله ما زائف من خلال هذا النبي الزائف . لقد خُصّنا جميعاً جيشاناً في معتقداتنا . وحتى من بقيت معتقداته راسخه عبر كل هذا الجيوشان ، سنجد أنه يعترف بأن من الصعب عليه اليوم أن يعرف ماذا نؤمن به في الغرب . ربما بدت هذه الملاحظات سلبية جداً ، أعرف الكثير من الناس الطيبين الذين يعتبرون أن من ضَعُفَ الغرب عدم عثوره على فكرة مساندة موحدة ، على عقيدة موحدة تعارض بها في فخر دين الشيوعية في الشرق . وهذه الرؤية الشائعة مفهومة حقاً ، لكنني أعتقد أنها خاطئة تماماً .

لنا أن نفخر أن ليست لنا فكرة واحدة بل الكثير من الأفكار ، طيبة وخبيثة ؛ أن ليس لنا اعتقاد مفرد ، دين واحد ، وإنما العديد : طيب وخبيث . إن قدرتنا على هذا لدليل على قوة الغرب الفائقة . إن اتفاق الغرب على فكرة مفردة ، على اعتقاد مفرد ، دين واحد ، ستكون فيه نهايته ، استسلاماً ، غير المشروط ، بفكرة الشمولية .

منذ فترة ليست بالطويلة سأل خروشوف المستر ماكميلان ، رئيس وزراء بريطانيا العظمى الآن ، وكان حينئذ لا يزال وزيراً للخارجية ، سأل بماذا نؤمن في الغرب ، فأجاب : " بالمسيحية " . لا يمكنني من الناحية التاريخية أن أختلف معه : فما خلا العقلانية الإغريقية ، ليس ما قد أثر في تاريخ الأفكار في الغرب مثل المسيحية والنزاعات والصراعات داخل النصرانية .

على أنني أرى أن إجابة ماكميلان كانت خاطئة . المؤكد أن بيننا مسيحيين طيبين ؛ لكن ، هل هناك دولة ، هل هناك حكومة ، هل هناك سياسة يمكن بأمانة وجدية أن تسمى مسيحية ؟ أيمن أن تكون ثمة سياسة ؟ ألم يكن الصراع الطويل بين القوى الكنسية والقوى الدنيوية وإحباط مطالبة الكنيسة بالسلطة الدنيوية ، ألم يكن هذا من الوقائع التاريخية التي أثرت بعمق في تقاليد الغرب ؟ ثم ، هل المسيحية فكرة واحدة محددة جيداً ؟ أليس هناك العديد من التفسيرات المتضاربة لهذه الفكرة ؟

لكن ، ربما كان الأهم من هذه الاسئلة هو الإجابة التي لاشك كانت جاهزة لدى خروشوف و لدى أى ماركسى منذ كارل ماركس . ستكون إجابة كل شيوعى : " إنك لست مسيحيا على الاطلاق ، إنك فقط تسمى نفسك مسيحيا ؛ إن المسيحيين الصادقين هم نحن ، نحن الذين لا نسمى أنفسنا مسيحيين وإنما شيوعيين ، أنتم تعبدون الجشع ، أما نحن فنقاتل من أجل المطحونين ، من أجل الكادحين المثقلين بأعمالهم الثقيلة " .

ليس من قبيل الصدفة أن تؤثر هذه الإجابات دائما فى نفوس المسيحيين المخلصين ، وأن وُجد و يوجد بالغرب دائما مسيحيون شيوعيون . إننى لا أشك فى الاقتناع الصادق لأسقف براندفورد بما قاله عندما وصف مجتمعنا الغربى سنة ١٩٤٢ بأنه من عمل الشيطان ، لينادى كل المؤمنين بالمسيحية أن يعملوا على تحطيم مجتمعنا ، وعلى نصرة الشيوعية . سلم الشيوعيون أنفسهم بعد ذلك بشيطانية ستالين و بما قام به من تعذيب ، ثم كان أن أصبحت دعوى شيطانية ستالين ، لفكرة ما ، نهزأ مكسلا للخط العام للحزب . ورغم ذلك فهناك لا يزال مسيحيون مخلصون يفكرون بنفس طريقة أسقف براندفورد الأسبق . إننى لا أعتقد أننا نستطيع ، مثل ماكميلان ، أن نقول إن الأساس هو المسيحية . فمجتمعنا ليس مسيحيا بأكثر منه عقلانيا .

وهذا أمر مفهوم تماما . تطلب المسيحية منا طهارة فى الفعل والفكر لا يبلغها إلا القديسون . ذاك هو السبب فى أن ييؤء بالفشل الكثير من محاولات بناء مجتمع تصبغه روح المسيحية . كان من المحتم أن تقود مثل هذه المجتمعات دائما إلى التعصب . ولقد تنشى بهذا روما وأسبانيا ، لكننا نجده أيضا فى تجارب جنيف وزيوريخ و تجارب المسيحية الشيوعية فى أمريكا . أما الشيوعية الماركسية فليست سوى المثال الأفلح لكل ما جرى من محاولات لإقامة الجنة على الأرض ؛ إنها محاولة تظلمنا كم هو سهل على من يحاول إقامة الجنة على الأرض ، أن يصل بنا إلى جهنم .

لم تكن فكرة المسيحية بالطبع هى التى أدت إلى الارهاب واللاإنسانية ، إنما كانت فكرة الفكرة الموحدة الواحدة ، الإيمان بمعتقد واحد موحد لا غيره . ولما كنت قد

أسميت نفسى عقلانيا ، فإننى أرى من واجبى أن أبرز أن إرهاب العقلانية - إرهاب الدين العقلى لرويسبير ، كان أسوأ حتى من إرهاب المتطرفين المسيحيين والمسلمين واليهود . إن النظام الاجتماعى العقلانى الأصيل مستحيل استحالة المجتمع المسيحى الأصيل ؛ ومحاولة تحقيق المستحيل لابد هنا أن تؤدى إلى انتهاكات بغيضة مماثلة . إن أفضل ما نقوله عن الإرهاب الذى أذاعه رويسبير هو أنه لم يدم طويلا .

أما هؤلاء المتحمسون منا الحسنو القصد الذين يرومون ويشعرون بالحاجة إلى توحيد الغرب تحت لواء فكرة واحدة موحية ، فهم لا يعرفون حقاً ما يصنعون . إنهم لا يدركون حقيقة أنهم يلعبون بالنار - أنهم منساقون نحو فكرة الشمولية .

كلا ، إن ما قد يفخر به الغرب ليس هو وحدة الفكرة ، وإنما هو تنوع أفكارنا المختلفة : تعددية أفكاره . يمكن لنا الآن أن نجد إجابة أولى وأولية على سؤالنا : " لماذا يؤمن الغرب ؟ " . فنحن نستطيع أن نقول بكل فخر إننا فى الغرب نؤمن بأشياء عديدة مختلفة ، بالكثير من الصحيح والكثير من الغاطس ؛ بأشياء طيبة وأشياء خبيثة .

إن الإجابة الأولى والأولية إذن هى إبراز حقيقة تكاد تكون تافهة : إننا نؤمن بتنوعية هائلة من الأشياء . لكن هذه الحقيقة التافهة فى غاية الأهمية .

طبعى أن هناك الكثيرين ممن ينكرون تسامح الغرب فى رأى . لقد أكد برنارد شو على سبيل المثال - مراراً وتكراراً - أن عصرنا وحضارتنا بهما من التعصب مثل ما بكل الحضارات الأخرى . حاول أن يشيت أن ما قد تَغَيَّرَ ليس إلا محتوى خرافاتنا وعفئنا : استبدلنا بعقيدة الدين عقيدة العلم ، ومن يجرى على معارضة عقيدة العلم فسيُحرق على خازين مثلما أُحرق جيوردانو برونو فيما مضى من زمان . لكن ، وعلى الرغم من أن برنارد شو قد قام بكل ما فى وسعه ليصدم براءته إخوته فى البشرية ، فإنهم قد تحملوه . لا وليس من الصحيح أنهم لم يأخذوه مأخذ الجد ، أو أن حرته لم تكن سوى حرية مضحك الملك . على العكس ، فعلى الرغم من أنه قد قام بتسليية معاصريه ، فإن الكثيرين منهم قد أخذوه مأخذ الجد حقاً ؛ ويوجه خاص ،

فإن نظريته عن التسامح الغربي قد كان لها أثر كبير . إننى لا أشك فى أن أثر شو كان أكبر بكثير من أثر جيوردانو برونو ، لكنه لم يمت ، بعد سن التسعين ، إلا بكسر هى المارقة .

أقترح إذن أن نقبل إجابتي الأولى والأولية على السؤال . لنتحول إلى الأشياء المثالية العديدة التى يؤمن بها مختلف الناس فى كل مكان بغربنا .

هناك منها الطيب وهناك الخبيث ، وهكذا تبولى هذه الأشياء . ولما كنت أعترم أن أعالج الأشياء الطيبة بتفاصيل أكثر ، فسأقوم أولاً بالانتهاء من الأشياء الخبيثة .

لدينا هنا فى الغرب أنبياء زانفون كثيرون ، و آلهة زائفة عديدة . هناك من يؤمن بالقوة وباستعباد الآخرين . هناك من يؤمن بالضرورة التاريخية ؛ بقانون للتاريخ يمكننا أن نخمنه ، يسمح لنا بالتنبؤ بالمستقبل والقفز إلى عربة الموسيقى فى الوقت المناسب . هناك أنبياء للتقدم وأنبياء للرجعية ، وكل أتباعه المؤمنون . هناك أنبياء لآلهة النجاح ، أو مؤمنون بها ، وهناك آلهة للكفاءة ، وهناك بخاسة مؤمنون بنمو الإنتاج أيا كان الثمن ، بالمعجزة الاقتصادية وبسيطرة الانسان على الطبيعة . لكن أكثر من يتأثر به المتقنون هم - على ما يبدو - أنبياء التشاؤم الناثعون .

يبدو أن كل المفكرين المعاصرين فى أيامنا هذه - على الأقل منهم من يهتمون بسمعتهم الطيبة - يتفقون على نقطة واحدة : أننا نحيا زمنا تيمسا حقا ، زمنا مجرمأ لا جدال ، ربما كان أسوأ زمان ؛ أننا نمشى على شفا هوة سحيقة ، وأننا قد وصلنا إلى هذا لأننا شريريون ، وربما بسبب الخطيئة الأصلية . لقد أصبحنا مهرة كما يقول برتراند راسل (الذى أقدره حق التقدير) - ربما أمهر من اللازم ؛ أما فيما يتعلق بالأخلاقيات ، فلسنا كما يجب ، من سوء حظنا أن قد تطور ذكاؤنا بأسرع من ضميرنا الأخلاقى . كان لدينا من المهارة ما يكفى لصناعة القنابل الذرية والقنابل الهيدروجينية ؛ لكننا من الناحية الأخلاقية لم تكن قد نضجنا بعد لنقيم الدولة العالمية ، وهى وحدها التى يمكن أن تجمينا من حرب تُقنى كل شىء .

على أن أقول إنني أعتقد أن هذه النظرة التشاؤمية السائدة بزماننا هذا نظرة خاطئة . إنني أعتقد أنها بدعة خطيرة . من المؤكد أنني لا أود الحديث ضم نولة عالمية أو ضد فيدرالية عالمية من النول . لكن يبدو لي من الخطأ البين أن ننحى بلائمة أي فشل لمنظمة الأمم المتحدة على افتقار الأفراد بهذه الأمم إلى الأخلاقيات . إنني على العكس من ذلك مقتنع أننا معظمتنا بالغرب مستعدون لأن نبذل كل تضحية ممكنة لتدعيم السلام على الأرض ، إذا ما عرفنا كيف نوجه هذه التضحية لتخدم هدفنا . وأنا شخصيا أعتقد أننا لن نجد إلا قلة من الناس يعزفون عن هذه التضحية بأرواحهم من أجل سلام البشرية . أنا لا أريد أن أنكر احتمال وجود البعض ممن يرفضون القيام بهذا ، لكنني أود أن أؤكد أن عددهم نادر نسبيا . المؤكد أننا جميعا نريد السلام ، لكن هذا لا يعني أننا نريد السلام بأي ثمن .

ليس في نيّتي أن أكرس حديثي لمشكلة الأسلحة الذرية . ثمة حديث محنود يجرى عن هذه القضايا في بريطانيا ، وعلى الرغم من أن الجميع يحبون براترند راصل ويعجبون به ، إلا أنه لم ينجح إلا بالكاد في أن يدفع هذه القضايا لتناقش بجدية . قام طلبتي ، على سبيل المثال ، بدعوته لإلقاء محاضرة عن هذا الموضوع ، واستقبل بترحيب بالغ . كانوا متحمسين للرجل ، أنصتوا إلى حديثه باهتمام شديد ، بل و تحدثوا إليه في فترة النقاش ، لكنهم لحد علمي قد أسدلوا الستار على الموضوع بعد ذلك . وفي حلقتي الدراسية - حيث تجرى أكثر النقاشات حرية لاية مشكلة يمكن تخيلها ، من الفلسفة الطبيعية إلى الأخلاقيات السياسية - لم يحدث أبداً أن أثار طالب إلى مشكلة راصل . وأنا أعرف أن الوضع مختلف في أوروبا .

ربما أثاركم أن تعرفوا أنني استمعت إلى حجج راصل لأول مرة بالولايات المتحدة منذ سنين ثمان (أعني عام ١٩٥٠) ، وكان ذلك من واحد من فيزيائيي الذرة ربما كان هو من تسبّب ، أكثر من أي شخص آخر ، في اتخاذ قرار صناعة القنبلة الذرية . كانت وجهة نظره هي : إن التسليم بشروط أفضل من الحرب الذرية . لاشك أن البشرية بعد الاستسلام ستحيا أسوأ أيامها ، لكن - هكذا قال - سيأتي يوم نكسب فيه الحرية ثانية . لكن الحرب الذرية ستكون هي نهاية كل شيء . ولقد عبّر

آخرون عن نفس هذه الفكرة بكلمات أخرى : إن الحياة تحت حكم الدكتاتورية الروسية ، ستكون أفضل وأشرف من القتل بالقنابل الذرية .

ورغم احترامي لهذا الرأي فإنني أعتقد أن البديل قد طرح بطريقة خاطئة . كان خاطئاً لأنه لم يأخذ في اعتباره إمكان تجنب الحرب الذرية دون استسلام . إننا رغم كل شيء لا نعرف أن الحرب الذرية أمر محتوم ، بل الواقع أننا لا يمكن أن نعرف ذلك . لا ولا نعرف إن كان الاستسلام سيؤدي إلى حرب ذرية أم لا . إن البديل الحقيقي أماننا هو هذا : هل نستسلم لنقل إمكانية أو احتمال قيام حرب ذرية ، أم ندافع عن أنفسنا ، *إذا تطلب الأمر* ، بكل وسيلة ممكنة ؟ وحتى هذا البديل يتضمن قراراً غاية في الصعوبة . لكنه ليس قراراً بين فريق سلام وفريق حرب ، إنما هو قرار بين فريق يعتقد أنه يستطيع أن يقدر بدقة كافية *درجة احتمال* حرب ذرية و يرى أن المجازفة كبيرة جداً - كبيرة بحيث تجعل الاستسلام أجدر بالتفضيل - وبين فريق يرغب هو الآخر في السلام لكنه يتذكر أيضاً أن الدفاع عن الحرية لم يكن أبداً ممكناً دون مخاطرة ؛ أن تشرشل عندما كان في وضع يكاد يكون ميؤوساً منه ، لم يستسلم لهتلر ؛ أن أحداً لم يفكر في الاستسلام عندما أعلن هتلر عن أسلحته السرية ، على الرغم من وجود مَنْ كان يعتقد أنه كان يشير إلى الأسلحة الذرية ؛ وأن سويسره الصغيرة ، مثلاً ، قد نجحت رغم ضعفها العسكري الواضح في أن تبقى هتار بعيداً بتأكيد حيادها المسلح .

إن ما أريد أن ألفت إليه النظر هنا هو أن الفريقين كليهما ، في هذا الجدل ، كانا يعارضان الحرب . وهما يتفقان أنهما لا يعارضان - *بغير شروط* - هذه الحرب . وأخيراً فإن الفريقين لا يؤمنان فقط بالسلام وإنما أيضاً بالحرية .

يشترك الفريقان في هذا كله . ويبدأ الاختلاف بالسؤال : هل علينا أن نحسب درجات الاحتمال ونعتمد عليها ، أم أن علينا أن نتبع تقاليدنا ؟

لدينا هنا إذن دعوى نقیضة بين العقلانية والتقليدية . العقلانية على ما يبدو تقف في صف الاستسلام ، بينما يقف تقليد الحرية ضده .

قدمت نفسى لكم على أتنى عقلانى يقدر برتراند راصل كثيرا . لكننى فى هذا الخلاف لا أختار العقلانية ، بل التقليد . إتنى لا أعتقد أننا نستطيع فى مثل هذه القضايا أن نقدر درجات الاحتمال . لسنا العليمين بكل شىء . نحن لا نعرف إلا القليل . ولا يصح أن نبدو كما لو كنا نعرف كل شىء . و لأتنى عقلانى فإننى أومن بأن للعقلانية حدودها ، و أنها فى الواقع مستحيلة دون تقاليد .

أحب أن أتجنب للمجادلات التى قد تسببت بالفعل فى الكثير من الكلمات القاسية . كان صعبا على كثيرا أن أتجنب توضيح موقفى . صحيح أتنى لا أعتقد أن مهمتى هنا هى الدفاع عن موقفى ، لكننى أحب أن أحلل الفروق فى الرأى ، و أن أجد ما يشترك فيه الفريقان ، و من هنا يمكننا أن نعرف " بماذا يؤمن الغرب " .

دعنا نعود الآن إلى سؤالنا الأساسى " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . ربما كان لنا أن نقول إن أهم إجابة بين الإجابات الصحيحة العديدة هى ما يلى : إننا نكره الاستبداد ، و القمع ، و العنف ، و كلنا يؤمن بضرورة محاربتها . نحن ضد الحرب ، و ضد الابتزاز من أى نوع ، لاسيما الابتزاز بالتهديد بالحرب . نحن نؤمن بأن ابتكار القنبلة الذرية كان كارثة رهيبية . نحن نريد السلام و نحن نؤمن بأن تحقيقه ممكن . كلنا يؤمن بالحرية ، و بأن الحرية وحدها هى ما يجعل الحياة معنى . نفترق طرقنا فقط فى قضية ما إذا كان الصحيح هو أن نستسلم للابتزاز ، و أن نحاول أن نشترى السلام بالحرية .

أما حقيقة أننا فى الغرب نريد السلام و الحرية ، و أننا جميعا مستعدون لأن نبذل أكبر التضحيات من أجلهما ، هذه الحقيقة تبدو لى أكثر أهمية من الخلاف بين الفريقين الذى عرضته . و أنا أعتقد أن هذه الحقيقة تسمح لى أن أقدم لكم صورة لعصرنا غاية فى التفاؤل . إن فيها من التفاؤل ما لا أجرو أن أعرضه عليكم خوفا من أن أفقد ثقتكم . دعواى هى :

أنا أؤكد أن عصرنا ، على الرغم من كل شىء ، هو أفضل من كل عصر معروف فى التاريخ ، و أن نوع المجتمع الذى نحيا به فى الغرب ، على الرغم من عيوبه ، هو أفضل ما كان من عصور حتى الآن .

عندما أقول هذا فإننى لا أفكر أساساً فى ثروتنا المادية ، وإن كان من الأهمية :
بمكان أن نذكر أن الفقر كاد أن يختفى من شمال و غرب أوروبا خلال الفترة القصيرة :
منذ الحرب العالمية الثانية ، بينما كان فى أيام شبابى بل وبين الحربين العالميتين
(بسبب البطالة أساساً) هو المشكلة الاجتماعية الكبرى . لاختفاء الفقر (فى الغرب
فقط بكل أسف) أسباب عديدة ، ربما كان أهمها هو زيادة الانتاج . لكنى أحب هنا أن
أؤكد على ثلاثة أسباب لها أهميتها بالنسبة لمشكلتنا ، لأنها تبين بجلاء بماذا نؤمن فى
الغرب .

(١) لقد اتخذ عصرنا عقيدة له (غدت حتى بديهية ، من الناحية الأخلاقية) : أنه
لا يجب أن يجوع أحد طالما كان لدينا من الغذاء ما يكفى الجميع . ولقد عقدنا نحن
العزم أيضاً على ألا نترك للصدقة أمر الصراع ضد الفقر ، إنما يجب أن
نعتبر هذا واجباً أولاً على الجميع ، لا سيما على الأثرياء .

(٢) يعتقد عصرنا فى مبدأ منح كل فرد أفضل الفرص الممكنة فى الحياة
(المساواة فى الفرصة) . و مثل عصر التنوير ، يؤمن عصرنا بتحرير الذات من خلال
المعرفة ، و يؤمن مع يستالونزى بحاربة العوز من خلال المعرفة ، يؤمن إنن ، على حق
بأن التعليم العالى يجب أن يكون متاحاً لكل من يمتلك القدرات اللازمة .

(٣) نبه عصرنا الجماهير إلى حاجات جديدة و حرك فيهم الطموح للتملك . وهذا
بجلاء تطور خطير ، لكن بدونه يصعب تجنب بؤس الجماهير . ولقد أدرك هذا -
مبكراً - مصباحو القرنين الثامن عشر و التاسع عشر . أدركوا أن مشكلة الفقر لا
يمكن أن تحل دون الإعالة النشطة للفقراء ، و أن الرغبة فى تحسين أحوالهم لا بد أن
تستهدف قبل الدعوة لإعالتهم . ولقد صاغ هذا التبصر بوضوح أناس مثل جوردج
بيركلى ، أسقف كلوين (كان هذا من بين تلك الحقائق التى تهنتها الماركسية ،
وضمختها لحد يصعب معه تمييزها) .

ولقد قادت هذه البنود الثلاثة - الصراع ضد الفقر ، التعليم للجميع - إدراك
الحاجات الضرورية وزيادة الطلب عليها - قادت إلى تطورات مبهمة للغاية . فلقد

نتجت عن الصراع ضد الفقر في بعض الدول دولة رفاهية ، ذات بيروقراطية مهولة ابتلعت حتى المستشفيات ومهنة الطب بأكملها ، وكانت نتيجتها الواضحة أن ما يُستخدم في خدمة المحتاجين فعلاً لا يشكّل إلا جزءاً من أموال الرفاهية .

لكن على الرغم من نقدها لدولة الرفاهية - ولا بد لنا أن ننقدها - فعلياً إلا نفسي أنها قد نشأت عن اقتناع أخلاقي باهرو وإنساني للغاية ، وأن إثبات أخلاص المجتمع لهذا الاقتناع إنما يبدو في مدى استعداده للتضحيات المادية الصارمة في الصراع ضد الفقر .

إذا ما كان المجتمع مستعداً للقيام بهذه التضحيات الصارمة من أجل اقتناعاته الأخلاقية ، فسيكون له الحق في أن يضع هذه الأفكار موضع التطبيق ، وعلى هذا ، يلزم أن يوجّه نقينا لدولة الرفاهية إلى كشف طرق أفضل لتحقيق هذه الأفكار .

أما فكرة المساواة في الفرصة ، وإتاحة التعليم العالي لكل من لديه القدرة ، فقد تسببت في آثار ماثلة غير مرغوبة ببعض الدول كان الكفاح من أجل المعرفة بالنسبة للطالب المعدم في جيلٍ مغامرةً تتطلب إنكار الذات والتضحية ، الأمر الذي يجعل لما حصله من معرفة قيمةً متفردة . أخشى أن أقول إن هذا الموقف أخذ في الأهل ، إن الحق الجديد في التعليم قد خلق موقفاً مختلفاً . لقد اعتُبر هذا الحق أمراً مسلماً به . إن ما نحصل عليه كحق ، دون تضحية ، لا نقدره إلا قليلاً . فإذا ما جعل المجتمع حقَّ التعليم منحةً للطالب ، فسيحرمه من خبرة متفردة .

لعلكم قد رأيتم من ملاحظاتى على هاتين النقطتين أن تفاؤلي لا يعنى أنني معجب بكل الطول التي وجدناها ، إنما أعجب بالدوافع لتجريب هذه الحلول . ثمة طرف من بدعة التشاؤم يحاول أن يفضح هذه الدوافع على أنها نفاق في جوهرها وأنانية . ينسى المتشاؤمون أن نفس اعتراضات المناق تشهد بأنه يؤمن بالسنعو الأخلاقي لتلك القيم التي يدعى قبولها . لقد دفع كل ديكتاتور لدينا إلى أن يتحدث وكأنه يؤمن بالحرية والسلام والعدل . ومثل هذا النفاق ليس إلا اعترافاً لا واعياً ولا إرادياً بهذه القيم ، و تملقا غير مقصود للجماهير التي تؤمن بها .

أصل الآن إلى النقطة الثالثة : الزيادة في الحاجات المادية للجماهير . هذا يدعو الضرر ووضحا ، لأن هذه الفكرة تتعارض تعارضا مباشرا مع مثال أعلى آخر الحرية : المثال الأعلى الأغريقى والمسيحى للتحرر من الرغبات المادية و تحرير النفس من خلال إنكار الذات .

وبغض النظر عن هذا ، فلقد كان لزيادة الحاجات المادية الكثير من النتائج غير المرغوبة ؛ وعلى سبيل المثال ، هناك الطموح إلى مجارة الآخرين والتفوق عليهم ، بدلا من أن يتمتع الشخص بما أحرزه . ولقد أدى هذا إلى الاستياء والحسد بدلاً من الرضا . لكن علينا ألا ننسى فى هذا السياق أننا لا نزال فى بداية تطوير جديد ، وأن التعلم يحتاج إلى وقت . ربما كان الطموح الاقتصادى الجديد للجماهير - الذى انتشر مؤخرا - غير مستحب كثيرا من الناحية الاخلاقية ، وهو بالتأكيد ليس مريحا تماما ، لكنه مع ذلك هو السبيل الوحيد للتغلب على الفقر من خلال مجهودات الفرد . و طموح الجماهير الاقتصادى هذا يعتبر من أكثر الوسائل وعدا فى إبطال ملمع من أوضاع الملامح الخلافية لدولة الرفاهية : تضخم البيروقراطية وتزايد تسلطها على الأفراد . وليس غير الطموح الاقتصادى للفرد سبيلا إلى تقليل الفقر الحد الذى يصبح معه من الحماية أن تجعل الهدف الرئيسى للدولة هو الصراع ضد الفقر . إن تحقيق المستوى المرتفع من المعيشة يمكن أن يحل وحده مشكلة الفقر القديمة بأن يجعل منها ظاهرة نادرة لا تحتاج إلى أكثر من عمل اجتماعى محدود ، لتجنب بذلك بيروقراطية متشعبة قوية .

فى ضوء هذه الاعتبارات تبدوا لى فعالية نظامنا الاقتصادى الغربى غاية فى الأهمية : إذا لم نتمكن من جعل الفقر استثناء نادرا ، فسنفقد حريتنا ونسلمها إلى بيروقراطية دولة الرفاهية . لكن ، يجب أن نناقش الآن مذهبنا نسمعه المرة بعد المرة فى صيغ مختلفة : أعنى مذهب أن المفاضلة بين النظامين الاقتصاديين الغربى والشرقى ستعتمد فى نهاية المطاف على التفوق الاقتصادى لواحد منهما . وأنا شخصيا أعتقد أن اقتصاد السوق المفتوح أكثر كفاءة من الاقتصاد الموجه ؛ لكنى أعتبر أنه من الخطأ البين أن نبنى رفضنا للاستبداد على الجدل الاقتصادى . وحتى لو كان من الصحيح

أن الاقتصاد الموجه مركزياً يفضل اقتصاد السوق الحر ، فإنني أرفض الاقتصاد الموجه ، لأنه ببساطة سيُزيد على الأغلب من سلطة الدولة ، حتى لتصل إلى حد الاستبداد . إننا لا نحارب ضعف كفاءة الشيوعية ، إنما نحارب افتقارها إلى الحرية والانسانية . لا يصح أن نذكرى حريتنا ولا أن نبيعها بمغرفة من حساء عدس (سفر التكوين ٢٥ : ٢٤) ، لا ولا بأعلى انتاجية ، حتى لو كان من الممكن أن تشتري الكفاءة بالحرية .

استعملت كلمة " الجماهير " بضع مرات ، لاسيما في مجال توجيه النظر إلى أن زيادة الطلب و الطموح الاقتصادي للجماهير هما شيء جديد . لذا أجد من الضروري أن أقصّل نفسي عن يؤكدون وصف مجتمعنا بأنه " مجتمع الجماهير " . فهذا التعبير ، ومثله أيضاً تعبير " ثورة الجماهير " قد أصبحا شعارات تبدى حقاً وقد سحرت جماهير المثقفين وأنصاف المثقفين ،

إنني أعتقد أن هذه الشعارات لا تصف شيئاً على الإطلاق في واقعنا الاجتماعي . خاطئة كانت رؤية فلاسفتنا الاجتماعيين ووصفهم لهذا الواقع ، ذلك لسبب بسيط : هو أنهم قد راقبوه من خلال نظارة النظرية الأفلاطونية الماركسية للمجتمع . كان أفلاطون هو منظر الصورة الأرستقراطية للحكومة المطلقة . ولقد وضع الأسئلة التالية على أنها المشكلة الأساسية للنظرية السياسية : " من يعهد إليه بالسلطة ؟ من يحكم الدولة ؟ الكثرة ، الدماء ، الجماهير ، أم القلة ، المصطفون ، الصقوة ؟ " .

إذا ما اعتبرنا أن السؤال " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " سؤالاً أساسياً ، فلن تكون أمامنا إلا إجابة واحدة معقولة : ليس من لا يعرفون ، وإنما من يعرفون ، الحكماء ! ليس الدماء ، وإنما القلة الأفضل . هذه هي نظرية أفلاطون عن حكم الأفضل ، حكم الأرستقراطية .

من الغريب أن نجد أن كبار منظري الديمقراطية وكبار معارضي هذه النظرية الأفلاطونية - مثل روسو - قد استخدموا تعبير أفلاطون عن المشكلة بدلاً من رفضه

على أنه غير كاف ، فمن الواضح أن السؤال الأناسي في النظرية السياسية ليس هو ذلك الذي صاغه أفلاطون : من يعهد إليه بالسلطة ؟ أو : من له أن يمتلك السلطة ؟ ، وإنما : أي قدر من السلطة يلزم أن يُخَوَّل للحكومة ؟ ، أو ، ربما بصورة أكثر دقة : " كيف يمكن أن تطور مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام ، حتى القاصرو منهم أو الضعفاء ، أن يتسببوا في أذى كبير ؟ " ؛ نعني أن المشكلة الأساسية للنظرية السياسية هي مشكلة ضبط وتوازن - مشكلة مؤسسات يمكن بها أن تُحكَم وتُوجَّه القوة السياسية وتُجكَّبها وسواء استغلَّها.

إنني لا أشك في أن نوع الديمقراطية الذي نؤمن به في الغرب ليس بأكثر من دولة - السلطة فيها (بهذا المعنى) محدودة وتُحكَم ، إن نوع الدولة الذي نؤمن به ليس هو الدولة القتالية على الإطلاق ؛ إننا ندرك أن الكثير مما يحدث لا يصبح أن يحدث ، ومن السخف أن نناضل في المثاليات في السياسة ، يعرف كل رجل قاضج عاقل في الغرب (إن العمل السياسي كله يمكن في اختيار أقل الأضرار) (إذا اقتبسنا من كارل كرايس ، شاعر فيينا)

ليس بالتعبئة لنا معنى ضروري من الحكومات ، تلك التي يمكن للمحكومين أن يتخلصوا من حكمهم دون إراقة لدماء من قتلوا التي لا يمكن للمحكومين فيئتها أن يتخلصوا من حكمهم إلا بإراقة الدماء (إن هم تمكنوا) . نطلق على الضرب الأول اسم الديمقراطية ، وعلى الثاني اسم الاستبداد أو الدكتاتورية ، لكن الأسماء هنا لا تهم ، الواقع هي ما يهم .

نحن في الغرب نعتقد في الديمقراطية في هذا المعنى الواقعي فحسب ؛ إنها **الديمقراطية الضعيفة** ، وهي أيضا كجدا ، وفيها ويستطيع تشرشل ، الرجل الذي قدم لنظام الديمقراطية في الغرب ما لم يقدمه أي أحد غيره : الديمقراطية هي أسلوب طين الحكومات ؛ إننا نستشينا كل الصور الأخرى من الحكومات التي جربت ما بين الفينة والفينة .

هكذا نؤمن بالديموقراطية ، و ليس لأنها حكم الشعب . لا أنت ولا أنا نُحْكَمُ ؛ على العكس ، أنت و أنا نُحْكَمُ ، و أحياناً أكثر مما نحب . لكننا نؤمن بالديموقراطية كسبورة للحكومة تتوافق مع المعارضة السياسية السلمية الفعالة ، و من ثم مع الحرية السياسية .

تكررتُ قديماً سبق الحقيقة المؤسفة ، بأن فلاسفة السياسة لم يرفضوا بصراحة سؤال أفلاطون المضلل " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " . سأل روسو نفس السؤال ، لكنه قدم الإجابة المضادة : " إن سلطة الشعب ستحكم ، سلطة الكثرة ، لا سلطة القلة " - و يالها من إجابة خطيرة ، لأنها تؤدي إلى التآلية الأسطورية " للشعب " و " إرادة الشعب " . و لقد سأل ماركس هو الآخر ، على هوى أفلاطون : " من سيحكم ، الرأسماليون أم البروليتاريون ؟ " ، ثم قدم هو الآخر إجابته " الكثرة ؛ لا القلة ؛ البروليتاريون يجب أن يحكموا ، لا الرأسماليون " .

و على عكس روسو و ماركس فإننا لا نرى في قرار الأغلبية الناجم عن الاقتراع أو الانتخاب إلا طريقة لصناعة القرار دون إراقة لماء ، و بأقل قدر ممكن من قيود على الحرية . طبعياً أن الأغلبية كثيراً ما تصل إلى قرارات خاطئة ، لكننا يجب أن نُصرّ على أن للأكليات حقوقاً لا يجوز أن تجور عليها قرارات الأغلبية .

إن ما قلته قد يعضد اقتراحى بأن المصطلحات الحديثة " الجماهير " ، الصفوة " ، ثورة الجماهير " إنما تتجذر في إيديولوجيتي الأفلاطونية و الماركسية .

و مثلياً عكس روسو و ماركس الإجابة الأفلاطونية ، كذلك أيضاً فعل بعض معارضى ماركس عندما عكسوا إجابته : أرادوا أن يُبطلوا " ثورة الجماهير " بثورة الصفوة " ، ليعيدوا بنا إلى الإجابة الأفلاطونية و حق الصفوة في الحكم . لكن هذا التناول كله خاطئ . يحفظنا الله من اللاماركسية ، التى عكست الماركسية : إننا نعرفها جيداً ؛ بل إن الماركسية ليست بأسوأ من " صفوة " اللاماركسية التى حكمت إيطاليا و ألمانيا و اليابان ، و تطلبت حرباً عالمية لإزالتها .

يظل المتعلمون وأنصاف المتعلمين يسألون : " لكن ، أصبح حقاً أن صوتي لا يزيد وزنه عن صوت أى كناس جاهل ؟ ألا ترى الصفوة المتعلمة أبعد من الجماهير غير المتعلمة ، وعن ثم يلزم أن يكون لها أثر أكبر على القرارات السياسية الهامة ؟ " .

أما الإجابة فهي : إن المتعلمين وأنصاف المتعلمين لهم على أية حال أثر أكبر . هم يكتبون الكتب والأبحاث ، هم يدرسون ويحاضرون ، هم يتحدثون في المناقشات ، كما يمكنهم أن يجعلوا أثرهم محسوساً كأعضاء في أحزابهم السياسية .

و أنا بذلك لا أعنى أنني أوافق على الأثر الأكبر للمتعلمين مقارنة " بالكناسين " ذلك أن الفكرة الأفلاطونية القائلة بحكم الحكماء الصالحين لابد في رأيي أن تُرفض دون قيد أو شرط . من بحق السماء يحدد الحكمة والحماقة ؟ ألم يُصْلَب الأحكم والأفضل ؟ ألم يصلبه من أعترف بحكمتهم و صلاحهم ؟

هل علينا أن نعمل مؤسساتنا السياسية مهمة تمييز الحكمة والصلاح ، والاستقامة وإيثار الغير ؟ هل علينا أن نجعل من هذه المهمة مشكلة من مشاكل السياسة ؟ أما من ناحية السياسة العملية ، فلا حل لمشكلة الصفوة : ففي التطبيق العملي يستحيل علينا أن نفرق بين الصفوة والعصابة .

الواقع أنه يصعب أن نجد ذرة من الحقيقة في هذا الهراء عن الجماهير والصفوة : ببساطة ، ليس ثمة في الواقع " جماهير " . إن هذه الجماهير التي تواجهنا جميعاً - وتضايقتنا - ليست كتلا ملموسة من الناس ، إنما هي ، مثلاً ، كتل عريات ودرجات بخارية . سائق العربة هذا ، أو راكب الدراجة ذاك ، ليس فرداً من الجماهير ؛ على العكس ، إنه فردي لا سبيل إلى تقويمه ، يكاد يصارع من أجل البقاء وحيداً ضد كل الآخرين .

كلا ، إننا لا نحيا في مجتمع جماهير . على العكس : لم يحدث يوماً أن وُجد كل هذا العدد من الأفراد الراغبين في التضحية وفي حمل أعباء المسؤولية . لم يحدث قبلاً أبداً أن وُجد مثل هذا العدد من البطولات التفخائية والفردية ، كما رأينا في حروب

عصرنا هذا اللإنسانية ؛ على الرغم من حقيقة أنه لم يسبق أن كان الدافع الاجتماعي والمادى للبطولة يمثل هذا الضعف .

إن نصب الجندي المجهول الذي تجله الأمم الغربية هو رمز لما يؤمن به الغرب - رمز لثقتنا في الفرد العادي المجهول . إننا لا نسأل إن كان من الجبابرة أم كان من الصفوة : إنه إنسان وكفى .

إن هذا الإيمان بإخوتنا في البشرية ، واحترامنا لهم ، هو ما يجعل من عصرنا الأفضل بين كل ما نعرف من عصور . يتضح صدق هذا الإيمان في استعدادنا للتضحية من أجله . إننا نؤمن بالحرية لأننا نؤمن بإخوتنا البشر . ذاك هو السبب في إلغاء العبودية . ونظامنا الاجتماعي هو أفضل من كل ما عرفناه في التاريخ ، لأنه أفضلها توجهاً نحو التحسين .

إذا نظرنا إلى الشرق من وجهة النظر هذه فربما أمكننا أن نستتبط هذه الفكرة القويقية :

من الصحيح أن الشيوعية قد أعادت العبودية والتعذيب ؛ هذا ما لا يجوز أن نغفره أو ننساه . لكن لا يجب أن ننسى أن هذا كله قد حدث لأن الشرق يؤمن بنظرية وعنته بالحرية - حرية كل البشر . لا يجب أن ننسى ، في غمرة هذا الصراع المرير ، أن الشيوعية - أسوأ شئور عصرنا - قد ولدت عن الرغبة في مساعدة الآخرين والتضحية من أجل الآخرين .

النقد الذاتي المبدع في العلم و في الفن (عنوان مسروق من كراسة مسموعات ليتهوفن)

أحب قبل كل شيء أن أعبر عن شكري للدعوة الكريمة لإلقاء خطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج . هذا شرف عظيم . جاءت الدعوة لي مفاجأة ، بل وكانت حتى مزعجة بعض الشيء . فانا و زوجتي نعيش منذ عام ١٩٥٠ حياة منعزلة في تشيلترن هيلز ، ليس لدينا تلفزيون ولا جرائد ، منغمسين في عملنا تماما . وعملي يتعلق أساساً بموضوع مجرد : مشكلة المعرفة البشرية ، والعلمية منها علي وجه الخصوص . ويصعب أن يؤمنني هذا الخطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج .

لذا أدفشتني هذه الدعوة ، ظننت أولا أنها قد وصلتني خطأ وأن المقصود شخص آخر . أم ثراها بسبب حبي لهذه المدينة ، الذي نشأ من قديم أيام كنت طفلا في الخامسة أو السادسة منذ ما يزيد على سبعين عاما ؟ لكن ، ليس من يعرف هذا . لا ولا يعرف أحد عن مقامرة قمت بها هنا ذات ليلة باردة منذ ما يزيد على نصف القرن . كنا في منتصف الليل ، وكنت عائدا إلى منزلي بعد رحلة زحلة علي الجليد ، وفي ضوء القمر الجميل ، حدث أن انزلت لأسقط في إحدى بركتي الخيل الشهيرتين في سالزبورج لا شك أن قد كانت هناك إسياب أخرى لاختياري لإلقاء خطاب الافتتاح . ثم طرأ علي ذهني خاطر . إنني حقا متفرد في ناحية ما : إنني متفائل . إنني متفائل في عالم له قانون صارم يلزمك بأن تكون متشائما إذا كان لك أن تبقى بين

الصفوة أهل الفكر . وأنا أعتقد أن عصرنا ليس بهذا السوء الذي يشيعونه عنه . إننى أعتقد أنه عصر أفضل وأكثر جمالا من سمعته . منذ ربع قرن أُلقيت محاضرة كان لها عنوان قد يثير اليوم أكثر مما أثار آنئذ : " تاريخ عصرنا . رؤية متفائل " . وعلى هذا ، فإذا كان ثمة ما يؤهلنى لهذا الخطاب فربما كانت إذن سمعتى كمتفائل عنيد .

اسمحوا لى أن أقول كلمتين عن تفاؤلى هذا ، فهو يتعلق أيضا بأشياء ترتبط بمهرجان سالزبورج . منذ أعوام عديدة - على الأقل منذ أيام أدولف لوس و كارل كراوس - وكنت أعرفهما - التزم مفكرونا وبشدة بمبدأ يقول إن ما يسمى ثقافتنا هو صناعة تُستغل للربح ، وبذا فهي ليست سوى سَقَطٍ متاعٍ وسوقية . إن المتشائم لا يرى سوى الفساد وقلة الذوق خصوصا فيما تقدمه هذه الصناعة للجماهير كثافة . لكن المتفائل يرى الناحية الأخرى : تُباع الآن ملايين الاسطوانات والأشرطة التى تحمل أجمل أعمال باخ وموزار وبيتهوفن وشوبيرت - أعظم الموسيقيين طرا - كما أن عدد من تحولوا إلى عشق هؤلاء الموسيقيين العظام وأعمالهم الرائعة قد أصبح يفوق المصر .

طبيعى أن أتفق مع المتشائمين عندما يؤكدون أننا نربى أطفالنا - عامدين أو نكاد - ليتعودوا على العنف ، بأن نُعرضهم لأفلام العنف بالسينما والتلفزيون . وسنجد نفس الشيء تقريبا ، بكل أسف ، فى الأدب الحديث . لكنى كمتفائل أستطيع أن أقول إنه على الرغم من كل محاولاتنا لنشر العنف ، فإن هناك لا يزال بعالنا الكثير من الناس الطيبين النافعين . وعلى الرغم مما يقوله المتشائمون الثقافيون عن زماننا المفعم بالكره - وقد يكون حديثهم مقنعا - إلا أن هناك لا يزال الكثيرون ممن يسعون بحياتهم .

يشير المتشائمون إلى التدهور الأخلاقى والسياسى ، إلى تجاهل حقوق الإنسان التى حسبنا جميعا أنها مضمونة - هم على حق . لكن ، هل هم على حق أيضا . عندما ينهون باللائمة على العلم أو استخدامه فى التكنولوجيا . كلا ، بالقطع . لكن للمتفائل يلاحظ أن العلم والتكنولوجيا قد جلبا رخاءً ، إن يكن متواضعا ، لشعوب

أوروبا وأمريكا ، وأن الفقر المدقع ، الذي كان سائدا بالقرن الماضي ، كاد أن ينتهي من مناطق واسعة بالعالم .

يا سيداتي و يا سادتي ، أنا لست من المؤمنين بالتقدم و لا بقانون التقدم . في تاريخ البشرية كان ثمة صعود و هبوط . ولقد تتزامن الثروة مع الفساد ، و ازدهار الفنون مع تدهور الانسانية و حسن الطوية . منذ أكثر من أربعين عاما كتبت بضع مقالات ضد الاعتقاد في التقدم و ضد أثر البدع و الانتباه بالحدثة على الفن و على العلم . ولم يحدث إلا مؤخرا أن دعينا إلى الإيمان بفكرة الحدثة و التقدم ، و ها نحن اليوم نُعَرَّض للتشاليم الثقاقى . و ما أريد أن أقوله للمتشائمين هو أننى فى حياتى الطويلة لم أر التفهقر وحده ، و إنما رأيت أيضا دلائل غاية فى الوضوح على التقدم لقد عَمِيَ عن هذا المتشائمون الثقافيون الذين لا يريدون الاعتراف بأن هناك شيئا فى عصرنا أو فى مجتمعتنا طيبا . ثم إنهم يُعمون الآخرين . إننى اعتقد أنه من المسىء أن يظل قادة المفكرين المحبوبين يؤكدون للناس أنهم فى واقع الأمر يعيشون فى الجحيم . هم بذلك لا يجعلون الناس مستائين فحسب - وهذا وحده ليس سيئا للغاية - إنما هم يجعلونهم أيضا تعساء . يحرمونهم من البهجة فى الحياة . كيف أنهى بيتهوفن عمله ، و قد كانت حياته الشخصية غاية فى التعاسة ؟ أنهاها بقصيدة شيلر " أغنية إلى البهجة " .

عاش بيتهوفن زمن أحلام الحرية المُحِبَّة . هلكت الثورة الفرنسية فى عهد الرب و فى امبراطورية نابليون . أخمدت إعادة ميترنيج فكرة الديمقراطية ، و شحذت حدة الخصومة بين الطبقات . كان رؤس الجامعات عظميا . كانت " ترنيمه بيتهوفن إلى البهجة " احتجاجا خميما ضد الخصومة الطبقيه التى شطرت البشريه . يقول شيلر إن بيتهوفن كان " منقسما على نفسه بحدته " عندما حوّر التعبير فى موقع تتفجر فيه الجوفه ، ليستبدل به التعبير " منشطر بوقاحة " . لكنه لم يعرِف الكره الطبقي ؛ لم يكن يعرف سوى حب اخوته فى البشريه . و تكاد تنتهى أعماله جميعا إما بروح السلوان - كما فى ميسا سوليمينيس ، أو بالبهجة العارمة ، كما فى السيمفونيات و ليديليو .

أصبح الكثير من الفنانين المشرقيين المعاصرين ضحايا هذه الفكرة التي دأبوا عن الثقافة . آمنوا أن مهمتهم هي أن يعرضوا بطريقة بشعة ما يعتقدونه عالماً بشعاً أو حقيقة تاريخية بشعة . صحيح أن بعض كبار الفنانين في الماضي قد فعلوا نفس الشيء . وفي ذهني الآن جوبا و كيتو كولفيتس . و مثل هذا النقد للمجتمع أمر ضروري ، ولا بد له أن يكون مثبداً للقلق البالغ . لكن مغزاه لا يصح أن يبقى عويلاً ، إنما يجب أن يكون صحيحاً بقهر الآلام ، كما في زواج ليهارو المليئة بنقد عصرها . تمتلئ هذه المسرحية بالسخرية والهجاء والتهمك ، لكن بها أيضاً مغزى عميق . في هذا العمل الهائل وفرة من الجد بل وحتى من الأسى ، وفيه أيضاً الكثير من البهجة والحيوية الغامضة .

سيلاتى وسلافى : لقد قلنا الكثير عن تفاؤلى ، و أرى أن الوقت قد حان لأفضل إلى بعض الألقى أعفيتها : فنحن نذهب إلى المبدع من العلم وفي الفن . وهذه الدعوى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما ذكرته في مقادمتي . وأحب أن أتحدث في إيجاز عن بعض التشابهات والاختلافات بين العمل الأبداعي لكبار العلماء الطبيعيين وبين مثيله لدى كبار الفنانين . أملاً أن أثار دعاية المشائمين الثقافيين ضد العلم الطبيعية - و هي قضية قد طفت مؤخراً على السطح .

كبار الفنانين عادةً اهتمام مجبور واحد : عملهم الفني ؛ العمل الذي به هم منشغلون . هذا هو معنى الفن من أجل الفن ؛ لأن هذا يعنى الفن من أجل العمل الفني . ونفس الشيء صحيح بالنسبة لكبار العلماء . من الخطأ البين أن نتصور أن الدافع إلى العلوم الطبيعية ، يكمن في تطبيقاتها . لم يفكر بلانك أو أينشتاين ، لا ولا رذرفورد أو بوهر ، في تطبيق عملي محتمل للنظرية الذرية . على العكس . فحتى عام ١٩٢٩ كانوا يرون أن مثل هذا التطبيق العملي أمر مستحيل ؛ لقد أحالوا الفكرة إلى مجال الخيال العلمي . كان هؤلاء الرجال يبحثون من أجل البحث ، يبحثون عن الحقيقة من أجل الحقيقة . كانوا فيزيائيين ، أو بصورة أفضل ، كانوا كوزمولوجيين ، تدفعهم الرغبة التي عبر عنها فاوست جوته في قوله :

أن يعرفوا أى قوى قد تكون
تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم .

هذا حلم للبشرية قديم ، حلم الشعراء و المفكرين . يمكن أن نجد التأمل
الكوزمولوجى فى كل الحضارات القديمة . نجده فى *إلياذة هوميروس* كما نجده فى
ثيوجونيا هيسويد .

هناك لا يزال بعض من العلماء ، و الكثير من الهواة طبعاً ، الذين يعتقدون أن
العلوم الطبيعية ليست سوى تجميع للوقائع -- ربما لكى تستخدم فى الصناعة . و أنا
أرى العلم بشكل مختلف . بداياته نجدها فى الأساطير الشعرية و الدينية ، فى الخيال
الجامع للإنسان ، الذى يحاول أن يجد تفسيراً لأنفسنا وللعالم . يتطور العلم من
الأسطورة ، تحت تحدى النقد العقلى : صورة من النقد تدفعها فكرة الحقيقة ؛ البحث
عن الحقيقة ، و الأمل فى بلوغها . أما السؤالان الأساسيان من خلف هذا النقد فهما :
هل يمكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ و هل هو صحيح ؟ بدأ أصل إلى الدعوى الأولى
لخطابى : الشعر و العلم لهما نفس الأصل . أصلهما فى الأساطير .

أما دعوى الثانية فهى : يمكن أن نميز نوعين من النقد ، واحداً ذا اهتمامات
جمالية و أدبية ، و آخر ذا اهتمامات عقلية . فإما الأول فيقود من الأسطورة إلى
الشعر ، و أما الثانى فيقود من الأسطورة إلى العلم ، أو إلى العلم الطبيعى إذا أردنا
الدقة . الأول يقيم جمال اللغة ، طاقة الإيقاع ، تالق الصور و حيويتها ، التوتر الدرامى
و قدرته على الاقتناع . و هذا النوع من الحكم النقدى يؤدى إلى الشعر ، لاسيما
المحثة و الشعر الدرامى ؛ إلى الأغنية الشعرية ، و معها إلى الموسيقى الكلاسيكية .

من ناحية أخرى فإن النقد العقلى يسأل عما إذا كان الخطاب الأسطورى
صحيحاً ؛ عما إذا كان العالم حقاً قد تطور بالطريقة المدعاة : عما إذا كان قد خلق
بالطريقة التى يخبرنا بها هيسويد ، أم تراها الطريقة التى يقول بها *سفر التكوين* .
تحت ضغط مثل هذه الأسئلة تصبح الأسطورة كوزمولوجيا ، علم عالمناً ، بينتتنا ؛
وتتحول إلى علم طبيعى .

ودعوى الثالثة هي أن هناك لا يزال آثاراً تخلت عن الأصل الشائع للشعر والموسيقى من ناحية ، والكوزمولوجيا والعلم من ناحية أخرى . أنا لا أقول إن الشعر كله نوطية أسطورية ، أو أن كل العلم كوزمولوجيا . إن ما أود أن أقوله هو أننا سنجد أن خلق الأساطير في الشعر (يكفي أن تفكر فقط في قصيدة " كل شخص " لهوفمانستال) وفي العلم ، لا يزال يلعب دوراً أكبر بكثير من المتوقع . الأساطير هي محاولاتنا الساذجة ، التي يوحى بها تخيلنا ، لتفسير أنفسنا والعالمنا لأنفسنا . ثمة قدر كبير من الشعر ومن العلم أيضا يمكن أن يوصف بأنه محاولة لتفسير عالمنا لأنفسنا ، محاولة ساذجة ، حفزها التخيل .

بين الشعر والعلم - ومن ثم الموسيقى أيضا - صلة دم . هما ينشآن عن محاولة فهم أصلنا ومصيرنا وأصل عالمنا ومصيره .

يمكن أن نصف هذه الدعاوى الثلاث بأنها فروض تاريخية ، وإن كان من الصعب أن نشك في الأصل الأسطوري للشعر الإغريقي ، وعلى الأخص التراچيديا الإغريقية . ولقد كان للفروض الثلاثة ثمارها بالنسبة للتحقيق في بدايات الفلسفة الطبيعية الإغريقية . إن علمنا الطبيعي الغربي وفتنا الغربي ، كليهما ، هما الولادة الثانية - النهضة - لاسلافهما الإغريقية . ولكن ، وعلى الرغم من أن للفن والعلم أصلاً شائعاً ، فإن بينهما فروقا جوهرية .

في العلم ، هناك تقدم . وهذا يتعلق بحقيقة أن للعلم هدفاً . العلم هو البحث عن الحقيقة ، وهدفه هو الاقتراب من الحقيقة . وفي الفن أيضاً قد تكون هناك أهداف . وبقدر ما نقضيه من زمن في موالاة نفس الهدف ، يمكننا حقاً أن نتحدث أحياناً عن تقدم في الفن . ظلت محاكاة الطبيعة لزمان طويل هدفاً في التصوير الزيتي والنحت ، وإن لم يكن هذا هو الهدف الرئيسي أبداً . والحق أننا نستطيع أن نتحدث عن التقدم بالنسبة لهذا الهدف ، مثلاً في معالجة الضوء والظل . ولقد تذكر هنا الرسم المنظوري . لكن مثل هذه الأهداف لم تكن أبداً القوى الدافعة في الفن . كثيراً ما تؤثر فينا الأعمال الفنية الكبيرة مستقلة عن تمكن الفنان من مثل هذه المهارات وغيرها من الوسائل الأخرى التي تخضع للتقدم .

كثيرا ما رؤى ، وكثيرا ما أكد على أن ليس ثمة تقدم عام في الفن . ربما بالغت الفتيّة البدائية في التأكيد على هذا ، لكن ، حيثما وجد التقدم بيقين - أو التدهور بالطبع - كان ذلك في القدرة الإبداعية للفنان الفرد .

على كل فنان أن يدرس فنه ، حتى لو كان في عبقريّة موزار . لكل فنان معلّمه ، أو لكل الفنانين تقريرا . وكل فنان عظيم يتعلم من تجاربه الخاصة ، من أعماله . يقول أوسكار وايلد ، وهو شاعر كبير ليس مجهولاً في سالزبورج (في رواية : *مروحة الأيدي ويندرمير*) : " إن الخبرة هي الإسم الذي يطلقه كل منا على أخطائه " . ويقول جون أرشيبولد هويلر - الفيزيائي والكوزمولوجي الكبير - : " إن مشكلتنا كلها هي أن نرتكب الأخطاء بأسرع ما يمكن " و تعليقى على هذا هو : ومهمتنا هي أن نكتشف أخطاءنا و أن نتعلم منها . لقد قام حتى موزار بإجراء تغييرات جذرية وتحسينات على بعض أعماله ، مثلاً في أحد أعماله الأولى (الخماسية البترية) . أنتج موزار أعظم أعماله في العقد الأخير من حياته القصيرة ، من نحو عام ١٧٨٠ وحتى وفاته عام ١٧٩١ ، من الرابعة والعشرين وحتى سن الخامسة والثلاثين . وهذا يبين بجلاء أنه قد تعلم من النقد الذاتي وبسرعة مذهلة . ومن المذهل حقاً أنه قد كتب *سيراجليو* وعمره ٢٥ أو ٢٦ عاماً ، وكتب *فيهارو* في عمر الثلاثين .

لكن عنوان هذا الخطاب (النقد الذاتي المبدع في العلم وفي الفن) مأخوذ عن عمل لبيتهوفن ، وعلى وجه التحديد عن معرض لمسودات بيتهوفن نظمته جمعية أصدقاء الموسيقى في فيينا ، و قمت بزيارته منذ سنتين عديدة .

ومسودات بيتهوفن هي وثائق عن نقده الذاتي المبدع ! عن إعادة النظر المستمرة في أفكاره ، وعن تصويباته القاسية التي أجراها عليها . وهذا الموقف ، موقف النقد الذاتي الذي لا يرحم ، قد يسهّل علينا قليلاً تفهم التطور الشخصي المذهل لبيتهوفن ، من وقت أن بدأ التأليف الموسيقي تحت تأثير هايدن وموزار ، وحتى آخر عمل أنجزه .

هناك أنواع شتى من الفنانين والكتاب . يبدو أن البعض لا يعمل بمنهج التخلص من الأخطاء . هؤلاء على ما يبدو قادرين على إبداع عمل كامل دون أية محاولات أولية ؛ هم يبلغون الكمال على الفور ، من بين الفلاسفة ، كان برتراند راسل عبقريا من هذا النوع . كان يكتب أجمل لغة انجليزية . وفي مسوداته لن نجد أكثر من كلمة واحدة غيرها في كل ثلاث صفحات أو أربع . وهناك آخرون يعملون بطريقة مختلفة تماما ، يتبعون في كتابتهم طريقة التجربة والخطأ ، طريقة الوقوع في الأخطاء ثم تصويبها .

ينتمى موزار على ما يبدو - إلى المجموعة الأولى ، على الرغم من أنه قد أعاد كتابة بعض أعماله . لكن بيتهوفن كان ينتمى إلى المجموعة الثانية ، كان من هؤلاء الذين ينمو عملهم أحيانا عن الكثير من التصويبات .

من المثير أن تتأمل مناهج العمل التي اتخذها الفنانين من المجموعة الثانية . وهنا أحب أن أؤكد على أن كل ما أقوله عن هذا هو مجرد تأملات وحس . أحس أن هؤلاء يبدأون بمشكلة ، أو بمهمة ؛ مثلا بمهمة كتابة كونشرتو كمان ، أو موسيقى قداس ، أو أوبرا . أفترض أن جزءاً من المهمة هي أن يتمكن من فكرة ما عن حجم العمل وطبيعته وبنيته - قل مثلا صورة السوناتا - وربما أيضا عن بعض اللحون الرئيسية التي سيستخدمها ؛ لاسيما في حالة موسيقى القداس أو الأوبرا .

فإذا ما بلغنا مرحلة التنفيذ ، العمل الفعلي ، تحقيق الفكرة وتحويلها إلى الورقة ، بدأت خطة الفنان في التحور تحت تأثير تنفيذ العمل ، الذي يشمل تصويبات نقدية ذاتية وإزالة الأخطاء . تصبح الخطة أكثر تماسكا ، وتصبح خطوطها العامة أكثر تحديدا . يُقيم مدى توافق كل جزء وكل تفصيلة مع الصورة المثالية للكل . والعكس بالعكس ، تُصحح باستمرار الصورة المثالية للكل مع التقدم في تحقيق العمل في تفاصيله . ثمة تغذية استرجاعية هنا ، أخذ وعطاء ، ما بين الخطة والصورة المثالية و هي تتحول لتقود لوضوح أكثر تحديداً من ناحية ، وبين انبثاق العمل المحدد الملموس و هو يكتمل من خلال إصلاح الأخطاء من ناحية أخرى .

ربما أمكننا أن نلاحظ هذا كإوضح ما يكون في حالة رسام يعمل على لوحته ، نعنى حالة فنان يحاول أن يبنى تفسيره لموضوع طبيعي . هو يصمم ، هو يخطط ، هو يبدأ في التصوير . هنا سيضيف بقعة من اللون ، ثم يرجع إلى الوراء ليختبر أثرها . يتوقف أثر هذه البقعة المضافة من اللون كثيرا على السياق ، على كل ما هو موجود . والعكس بالعكس ، تؤثر بقعة اللون الجديدة بدورها على الكل ؛ يتغير كل شيء بسببها ، يصبح كل شيء مختلفا ، إلى الأفضل أو إلى الأسوأ . ومع هذا الأثر على الكل تتغير في ذهنه أيضا الصورة المثالية التي ينشدها والتي أبدأ لم تكن محددة تماما . وسنجد في حالة رسام الصور الزيتية بالذات ، أن المثال الذي ينشده يتحول ، ويتحول تفسيره لخصائص موضوعه .

المهم هنا هو أن تنفيذ عملية الرسم الزيتي ، نعنى محاولة تحقيقها ، لا بد أن تأتى بالطبع قبل إجراء أى مقارنة نقدية أو تصحيح (" الفعل يأتى قبل المضاهاة " ، كما يقول إيرنست جومبريخ) . ومن الناحية الأخرى ، لا بد أن تكون هناك فكرة ، صورة مثالية ، يمكن للفنان أن يقارن عليها ما أنجزه من عمل ، فالتصحيح مستحيل دون وجود مثل هذا الشيء المثالي . تصحيح المشكلة أقل إلحاحا إذا كان الشيء المطلوب تمثيله موجوداً لدى رسام الصورة الزيتية . وربما كان نفس الشيء صحيحا في الموسيقى ، حيث قد يسهل أمر النقد الذاتي وتصويب الأخطاء إذا كان ثمة نص سيكهن . على أية حال ، إن تصحيح الأخطاء ليس إلا مقارنة ، مقارنة بين ما أنجز وبين ما يستهدفه الفنان ، الصورة المثالية للعمل التي تتغير طول الوقت تحت تأثير ما أنجزه الفنان فعلاً من عمل . إن ما قد أنجز يؤثر في العملية الإبداعية بقوة تتزايد . واقد يعضى الأمر في حالة الأعمال الكبرى إلى الحد الذي يعجز الفنان فيه عن أن يدرك أن ما أنجزه هو من صنعه ، يصبح العمل أكبر مما كان في ذهنه . حدث هذا مع هايدن في " الخلق " ، كما حدث بطريقة مختلفة تماما مع السيمفونية التي تظلى عنها شوبيرت نفسه : " السيمفونية . الناقصة " .

دعنا نتحول الآن ، في الختام ، إلى مقارنة الفنون بالعلوم ، تلك التي اخترى عليها المتشائمون الثقافيون بدلاً من أن يفهموها . العمل في العلم هو الفرض ، هو

النظرية ؛ وهدف النشاط العلمى هو الحقيقة ، أو الاقتراب من الحقيقة ، والقوة التفسيرية . وهذا الهدف ثابت إلى حد بعيد . ذاك هو السبب فى وجود التقدم ، تقدم قد يمكث قروناً : تقدم نحو نظريات أفضل وأفضل . والنقد الأكثر أهمية فى الأدب ، هو النقد الذاتى الخلاق للفنان ؛ أما فى العلم فإن النقد ليس هو النقد الذاتى فحسب ، إنما هو أيضا النقد المشترك : عندما يُقفل العالم خطأً أو يحاول إخفاءه - وهذا شيء لا يحدث لحسن الحظ إلا نادراً - فإن هذا الخطأ عادة ما يكتشفه غيره من العلماء . منهج العلم ذاتى النقد وتبادلى النقد . يُقِيمُ النقدُ النظريةَ عن طريق ما أحرزته فى البحث عن الحقيقة . إن هذا هو ما يجعل النقد عقلياً .

بالنظرية ، " عمل " العالم المبدع ، الكثير إذن مما هو مشترك مع " العمل " فى الفن ؛ النشاط الإبداعي للعالم يشبه مثيله لدى الفنان - على الأقل نشاط فئة الفنانين الذى ينتمى اليهم بيتوهوفن ، الفنانين الذين يبدأون بمفهوم جَسور ، ثم يرفعون من قيمته عن طريق النقد الخلاق ليلبغ ذرى ما فكروا فيها ؛ وتكون النتيجة أن تنمو كهرال فان تازيا الجميلة ، لتصبح أغنية إلى البهجة ، الأجل .

المتنظر الكبير فى العلم يوازي الفنان الكبير . هو كالفنان تقوده تخيلاته وحده و إحساسه بالشكل . وَصَفَ آينشتين نموذج الذرة الذى طوره نيلز بوهر عام ١٩١٣ ، تلك النظرية الذرية التى حُسنت فيما بعد كثيراً ، وَصَفَهَا بِقَوْلِهَا " عمل موسيقى من أرفع طراز " . لكن النظرية العلمية الكبيرة ، على عكس العمل الفنى الكبير ، تبقى دائماً خاضعةً للتحسين .

يعرف العالمُ هذا ، ويعرف أن تخيلاته وحده بل وحتى إحساسه بالشكل ، كثيراً ما تفضله ولا تقوده إلى هدفه ؛ إلى اقترابٍ من الحقيقة أفضل . ذلك هو السبب فى الأهمية القصوى للفحص النقدي الدائم فى العلم ، الفحص الذى لا يقوم به مبدع النظرية وحده ، وإنما أيضاً غيره من الطماء . ليس فى العلم عمل كبير يركز فحسب على الإلهام والإحساس بالشكل .

يا سيداتى ويا ساداتى ، أحب أن أختتم بفقرة مقتبسة عن واحد من أكبر العلماء ، يوهانس كيبلر ، الكوزمولوجي و الفلكي العظيم الذي توفي عام ١٦٣٠ ، العام الثاني عشر من حرب الثلاثين عاما . فى هذه الفقرة يأخذ كيبلر نظريته عن حركة الأجرام السماوية نقطة للبداية ، ويقارنها بالموسيقى ، على الأخص بالموسيقى الإلهية للكريات السماوية ، ثم ينتهى ، دون أن يدري ، بترتيلة تمجد الموسيقى التى يبدعها الانسان ، الموسيقى المتعددة النغمات التى كانت آنئذ اكتشافا حديثا . كتب كيبلر يقول :

ليست الحركات السماوية إذن سوى نوع من تناغم خالد ،
تناغم عقلى ، لا مسموع ولا ملفوظ . إنها تتحرك خلال
توتر تنافرات أصوات ، تنافرات تشبه مقاطع تأخر نبرها ،
أو عطلت و انحلت (يحاكي بها الناس تنافر الأصوات
المنظرة بالطبيعة) ، لتصل إلى إغلاقات حصينة محددة
سلفا ، كل يحمل ستة حدود ، كوتر مؤلف من ستة
أصوات . وبهذه العلامات تُمَيِّز الحركات وتوضَّح
ضخامة الزمن . ليس ثمة ما هو أعجب أو أكثر رفعة من
قواعد الفناء الجماعى فى هارمونية من أجزاء عديدة ،
القواعد التى لم يعرفها القدامى ، واكتشفها الانسان
مؤخراً ، يقاد بها الانسان خالقه : حتى ليستطيع من
خلال التآلف البارع للأصوات أن يستمضر فى دقائق
رؤية لأبدية العالم فى الزمن : أعنى ذلك الإحساس الحلو
للنعيم الذى تُبهِجنا به الموسيقى ، صدى الإله ، حتى
لنكاد نبلغ الرضا الذى أودعه الرب الخالق فى أعماله .

معجم بالمصطلحات الانجليزية

(١) إنجليزية - عربى

abstract	تجريدى
abstract set theory	النظرية المجردة للفئات
actual infinite	اللامتناهى الواقعى
aestheticism	المذهب الجمالى
aggression	عدوانية
agnostic	لا أدرى
anonymity	عُقْلِيَّة
anthropology	أنثروبولوجيا
antinomy	مناقضة
antithesis	دعوى نقيضة
apperception	الوعى الذاتى
approach	اقتراب - معالجة
a priori	قَبْلِي
arbitrary	تحكى
argument	حُجَّة
arrogance	عطرسة
assertion	تقرير
assumption	افتراض
atomists	نريون

authenticity	أصالة
authoritarian	تسلطي - تحكمي
authority	سلطة
autonomous	مستقل
autonomy	استقلال الذات
axiom	بديهية
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للثلاث

(B)

behaviourism	سلوكية
belief	اعتقاد
biology	بيولوجيا

(C)

calculus (of classes)	جبر (الفصول)
calculus, propositioic	جبر القضايا
causal	عللي
certainty	يقين
characterological	طابعي
conception	إدراك
concrete	عيني
cognitive	معرفي
conjecture	حدس
consciousness	وعي

contractivism	بنائية
continuum	متصل
conventionalism	مواضعة
conviction	قناعة
Copernicus	كوبرنيك
correspondence	تناظر
cosmology	كوزمولوجيا - علم الكونيات
critical - discursive	نقدي استطرادي
criticism	نقد
criticist	نقداني
culture	ثقافة
cycle	دورة
cynicism	الكليية

(D)

Darwinism	داروينية
decision	قرار
democracy	ديموقراطية
descendants	سلان
determinism	حتمية
determinist	حتماني
development	تطوير
dialecticians	جدليون
dignity	كرامة
discovery	كشف

dogmatism	دوجماتية
dualist	اثنيني

(E)

ecology	إيكولوجيا
effect	أثر
elite	صفوة
emergent	طارىء
empiricism	تجريبية
engrams	ذكريات
enlightenment	تنوير
epistemology	إبستمولوجيا
essence	ماهية
ethnology	اثنولوجيا اجتماعية
ethology	ايثولوجيا - علم الأخلاق
event	حدث
evidence	بينة
evident	بدهى
evolution	تطور
existentialism	وجودية
expectations	توقعات
explanation	تفسير
explanatory	شارح
explicandum	المفسر

expressionism

المذهب التعبيري

(F)

fallibilism

لامعصومية

false

خاطيء

fanaticism

تعصب

fascism

فاشية

feedback mechanism

آلية استرجاعية

formalism

صورية

freedom

حرية

futurism

مستقبلية

(G)

gene pool

مستودع جيني

generalization

تعميم

(H)

hermeneutists

تأويليون

homoeostasis

تناغم

humanism

المذهب الانساني

humanize

يؤنسن

hypothesis

فرض

(I)

idea	فكرة
idealism	مثالية
ideational	تخيلي
ideology	إيديولوجيا
ignorance	جهل
imagination	تخيل
immaterialism	لا مادية
immune system	الجهاز المناعي
indeterminism	لا حتمية
individualistic	فرداني
induction	استقراء
infallible	معصوم من الخطأ
inference	استدلال
infinite	لا متناهي
information	معلومات
initial conditions	شروط مبدئية
injustice	ظلم
inmate	قاطن
insight	تبصر
instantiate	يجعله لحظياً
institutional	مؤسس
instrumental	أداتي
intellect	عقل

intellectual	ذهنى
intellectualism	تعقلية
intelligentsia	أهل الفكر
intelligible	معقول
interpretation	تأويل
intolerant	متعصب
intuition	حدس
invalid	باطل
irrationalism	لا عقلانية

===== (J) =====

judgement	حكم
justification	تبرير

===== (K) =====

knowledge	معرفة
-----------	-------

===== (L) =====

language	لغة
law	قانون
liberal	ليبرالى
liberty	حرية
logic	منطق

logicism

النزعة المنطقية

(M)

marxism

ماركسية

materialism

مادية

mechanism

آلية

megomania

جنون العظمة

method

منهج

milky way

درب التبانة

mind

ذهن - عقل

molecule

جزيء

monism

واحدية

mysticism

صوفية

myth

أسطورة

(N)

naturalism

المذهب الطبيعي

negation

سلب

niche

موطن

nihilism

عدمية

normative

معياري

(O)

objective

موضوعي

obligation

التزام

opinion	رأى
optics	بصريات
originality	أصالة

(P)

papyrus	بردى
paradigm	نموذج قياسي
passions	عواطف
pessimism	تشاؤم
phase	طور
philosophy	فلسفة
phototropy	انتحاء ضوئى
physical	فيزيقي
physicalism	فيزيقانية
physics	فيزياء
platonism	أفلاطونية
pluralism	تعددية
polyphonic	متعدد النغم
polytheism	الشرك
positivism	وضعية
postulates	مُسَلَّمات
predicate	المحمول
prejudice	حكم مسبق
premisses	مقدمات

primitivism	بدائية
primordial cell	خلية بدائية
principle	مبدأ
problem situation	موقف مشكلة
proof	برهان - دليل
propensity	نزعة طبيعية
proposition	قضية
propositional calculus	جبر القضايا
pseudoscience	علم زائف
psychology	سيكولوجيا

(Q)

quantum theory	نظرية الكم
quasi - actions	أشياء الأفعال

(R)

rationalism	عقلانية
real	واقعي
realism	المذهب الواقعي
reality	واقع
reason	عقل ، تعقل
reasonableness	حسافة
reasoning	استدلال
reduction	ردّ

refutation	نقض - تقنيد
refute	ينقض ، يفتد
relativist	نسبوى
relativity	نسبية
reliability	استيثاق
repercussion	ارتداد
representative function	وظيفة تمثيلية
repulsion	تنافر
restriction functional calculus	الجبر الدالى المقصور
rule	قاعدة

(S)

scholasticism	المدرسة اللاهوتية
scientism	التزعة التعاليمية
sensationalism	المذهب الحسى
set theory	نظرية الفئات
signaling function	وظيفة إشارية
situation	موقف
skepticism	ارتيابية
sloposism	الانا وحنية
social totality	جملة اجتماعية
speculative	نظرى
stance	الموقف العقلى
state	حال

statement	تقرير - عبارة
stoic	رواقى
subjective	ذاتى
subjectivism	ذاتانية
super-rational	فوق عقلية
superstition	خرافة
symbolism	رمزية
symmetry	تماثل

(T)

tabula rasa	لوح مصقول
tautology	تحصيل حاصل
technology	تكنولوجيا
tentative	تجريبي
theme	مبحث
theory	نظرية
thesis	دعوى
tolerance	تسامح
totalitarian	شمولى
totality , social	جُملة (اجتماعية)
transcendence	تعالى
trial and error	التجربة والخطأ
true	صحيح
truth	حقيقة
tutelage	وصاية

(U)

ultimate	نهائي
uncertain	لا يقيني
universe of sets	مُشْتَمَل فَنَات
utility	منفعة
utopia	يوتوبيا

(V)

validity	صحة
value	قيمة
verbalization	التعبير باللفظ
verdict	حكم
verity	حقيقة
view	رؤية

(ب) عربى - إنجليزى

(١)

epistemology	إپستمولوجيا
effect	أثر
ethnology	إثنولوجيا
dualist	إثنينى
instrumental	أداتى
conception	إدراك
repercussion	ارتداد
skepticism	ارتياحية
inference, reasoning	استدلال
induction	استقراء
autonomy	استقلال الذات
reliability	استيثاق
myth	أسطورة
quasi - actions	أشباه الأفعال
authenticity , originality	أصالة
belief	اعتقاد
assumption	افتراض
platonism	أفلاطونية
approach	اقترب

feedback mechanism	آلية استرجاعية
obligation	التزام
slopism	الاننا وحديّة
phototropy	إتقاء ضوئي
anthropology	أنثروبولوجيا
ethnology	أنثروبولوجيا اجتماعية
intelligentsia	أهل الفكر
ethology	إيثولوجيا
ideology	إيديولوجيا
ecology	إيكولوجيا

(ب)

invalid	باطل
primitivism	بدائية
evident	بدهي
axiom	بديهية
papyrus	بردي
proof	برهان
optics	بصريات
constructivism	بنائية
evidence	بيّنة
biology	بيولوجيا

interpretation	تأويل
hermeneutists	تأويليون
justification	تبرير
insight	تبصر
trial and error	التجربة والخطأ
tentative	تجريبى
empiricism	تجريبية
abstract	تجريدى
tautology	تحميل حاصل
arbitrary , authoritarian	تحكى
imagination	تخيل
ideational	تخيلى
tolerance	تسامح
authoritarian	تسلطى
pessimism	تشاؤم
evolution	تطور
development	تطوير
transcendence	تعالى
verbalization	تعبير باللفظ *
fanaticism	تعصب
intellectualism	تعقلية
generalization	تعميم
explanation	تفسير

refutation	تفنيد
assertion , statement	تقرير
technology	تكنولوجيا
symmetry	تماثل
correspondence	تناظر
homoeostasis	تتاغم
repulsion	تنافر
enlightenment	تنوير
expectations	توقعات

(ث)

culture	ثقافة
---------	-------

(ج)

restriction functional calculus	الجبر الدالي المقصور
calculus of classes	جبر الفصول
propositional calculus	جبر القضايا
dialecticians	جدليين
molecule	جزيء
social totality	جملة اجتماعية
megomania	جنون العظمة
ignorance	جهل

(ج)

state	حال
deterministic	حتماني
determinism	حتمية
argument	حجة
event	حدث
conjecture , intuition	حسّ
freedom	حرية
reasonableness	حسافة
truth , verity	حقيقة
judgement , verdict	حكم
prejudice	حكم مسبق

(خ)

false	خاطيء
superstition	خرافة
primordial cell	خلية بدائية

(د)

darwinism	داروينية
milky way	درب التبانة
thesis	دعوى
antithesis	دعوى نقيضة
dogmatism	دوجماتية

cycle	دورة
democracy	ديموقراطية

(د)

subjectivism	ذاتانية
subjective	ذاتي
atomists	ذريون
engrains	ذكريات
mind	ذهن
intellectual	ذهني

(ر)

opinion	رأي
reduction	رد
symbolism	رمزية
view	رؤية

(س)

negation	سلب
authority	سلطة
descendants	سلان
behaviourism	سلوكية
psychology	سيكولوجيا

(ش)

explanatory	شارح
polytheism	شرك
initial conditions	شروط مبدئية
totalitarian	شمولى

(ص)

true	صحيح
elite	صفوة
formalism	صورية
mysticism	صوفية

(ط)

	طائفي
characterological	طائرية
emergent	ظهور
phase	

(ع)

	عنمية
nihilism	عدوانية
aggression	عقل
intellect , reason	عقلانية

rationalism	علم الأخلاق
ethology	علم زائف
pseudoscience	علم الكونيات
cosmology	علمي
causal	عواطف
passions	عيني
concrete	

(غ)

arrogance	عطرسة
anonymity	عقلية

(ف)

fascism	فاشية
individualistic	فرداني
hypothesis	فرض
idea	فكرة
philosophy	فلسفة
refute	فند
superrational	فوق عقلية
physics	فيزياء
physicalism	فيزيقانية
physical	فيزيقي

(ق)

inmate	قائمان
rule	قاعدة
law	قانون
a priori	قبلي
decision	قرار
proposition	قضية
conviction	قناعة
value	قيمة
dignity	كرامة
discovery	كشف
cynicism	كلبية
quantum	كم
Copernicus	كوبرنيك
cosmology	كوزمولوجيا

(ج)

agnostic	لا أدري
indeterminism	لا حتمية
irrationalism	لا عقلانية
immaterialism	لامادية
infinite	لامتناهي
actual infinite	اللامتناهي الواقعي
fallibilism	لا معصومية

uncertain	لا يقيني
language	لغة
tabula rasa	لوح مصقول
liberal	ليبرالي

(م)

materialism	مادية
marxism	ماركسية
essence	ماهية
theme	مبحث
principle	مبدأ
continuum	متصل
polyphonic	متعدد النغم
intolerant	متعصب
idealism	مثالية
predicate	محمول
scholasticism	المدرسة اللاهوتية
humanism	المذهب الانساني
expressionism	المذهب التعبيري
aestheticism	المذهب الجمالي
sensationalism	المذهب الحسي
naturalism	المذهب الطبيعي
futurism	مستقبلية
gene pool	مستودع جيني

postulates	مُسَلَّمات
universe of sets	مَشْتَمَل فَنَات
approach	مَعَالِجَة
knowledge	مَعْرِفَة
cognitive	مَعْرِفِي
infallible	مَعْصُوم مِّنَ الْخَطَا
intelligible	مَعْقُول
normative	مَعْيَارِي
explicandum	الْمُفَسِّرُ
primisses	مَقْدِمَات
antinomy	مُنَاقَضَة
logic	مَنْطِق
utility	مَنْفَعَة
method	مَنْهَج
institutional	مُؤَسَّسِي
conventionalism	مَوَاضِعَة
objective	مَوْضُوعِي
niche	مَوْطِن
situation	مَوْقِف
stance	مَوْقِف عَقْلِي
problem situation	مَوْقِف مَشْكَلَة

(ن)

scientism	النَّزْعَة التَّعَالِيَة
-----------	--------------------------

propensity	النزعة الطبيعية
logicism	النزعة المنطقية
relativity	نسبية
relativist	نسبيوي
speculative	نظري
theory	نظرية
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للثلاث
set theory	نظرية الثلاث
quantum theory	نظرية الكم
abstract set theory	النظرية المجردة للثلاث
criticism	نقد
criticist	نقداني
critical discursive	نقدي استطرادي
refute	نقض
refutation	نقض
paradigm	نموذج قياسي
ultimate	نهائي

(و)

monism	واحدية
reality	واقع
real	واقعي
existentialism	وجودية
tutelage	وصاية

positivism	وضعية
signaling function	وظيفة إشارية
consciousness	وعي
apperception	وعي ذاتي

(ى)

utopia	يوتوبيا
--------	---------

الفهرس

الصفحة

٧	ملخص فى صورة مقدمة
	الجزء الأول: عن المعرفة
١٣	(١) المعرفة وصياغة الواقع
٤٧	(٢) عن المعرفة والجهل
٦٣	(٣) عما يُسمى مصادر المعرفة
٧٣	(٤) العلم والنقد
٨٥	(٥) منطق العلوم الاجتماعية
١٠٧	(٦) ضد التجع

الجزء الثانى: عن التاريخ

١٢٧	(٧) كتب و أفكار (أول مطبوعات أوروبا)
١٤٩	(٨) عن صدام الثقافات
١٥٥	(٩) بمانويل كانط : فيلسوف التنوير
١٦٩	(١٠) التحرر من خلال المعرفة
١٨٥	(١١) الرأى العام والمبادئ الليبرالية
١٩٧	(١٢) نظرية موضوعية للفهم التاريخى

الجزء الثالث: أحدث المكتطفات المسروقة من

هنا وهناك

٢١١	(١٣) كيف أرى الفلسفة ؟
٢٢٩	(١٤) التسامح والمسئولية الفكرية
٢٤٧	(١٥) بماذا يؤمن الغرب ؟
٢٦٩	(١٦) النقد الذاتى المبدع فى العلم وفى الفن

معجم بالمصطلحات الانجليزية :

٢٨١	(أ) انجليزى - عربى
٢٩٤	(ب) عربى - انجليزى

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٠١٠١/١٩٩٩

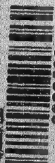
L.S.B.N 977 - 01 - 6297 - 3



المعرفة حق لكل مواطن وليس للمعرفة سقف ولا حدود
ولاموعد تبدأ عنده أو تنتهى إليه.. هكذا تواصل مكتبة الأسرة
عامها السادس وتستمر فى تقديم أزهار المعرفة للجميع. للطفل -
للشاب - للأسرة كلها. تجربة مصرية خالصة يعم فيضها ويشع
نورها عبر الدنيا ويشهد لها العالم بالخصوصية ومازال الحلم
يخطو ويكبر ويتعاضد ومازالت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة
لكل أسرة... وأنى لأرى ثمار هذه التجربة يانعة مزدهرة تشهد بأن
مصر كانت ومازالت وستظل وطن الفكر المتحرر والفضن المبدع
والحضارة المتجددة.

أسرة مبارك

Bibliotheca Alexandrina



0222832

جمعية الرعاية التكاملية

٣٠٠ قرش

مكتبة الأسرة

١٩٨٩
مهرجان القراءة للجميع